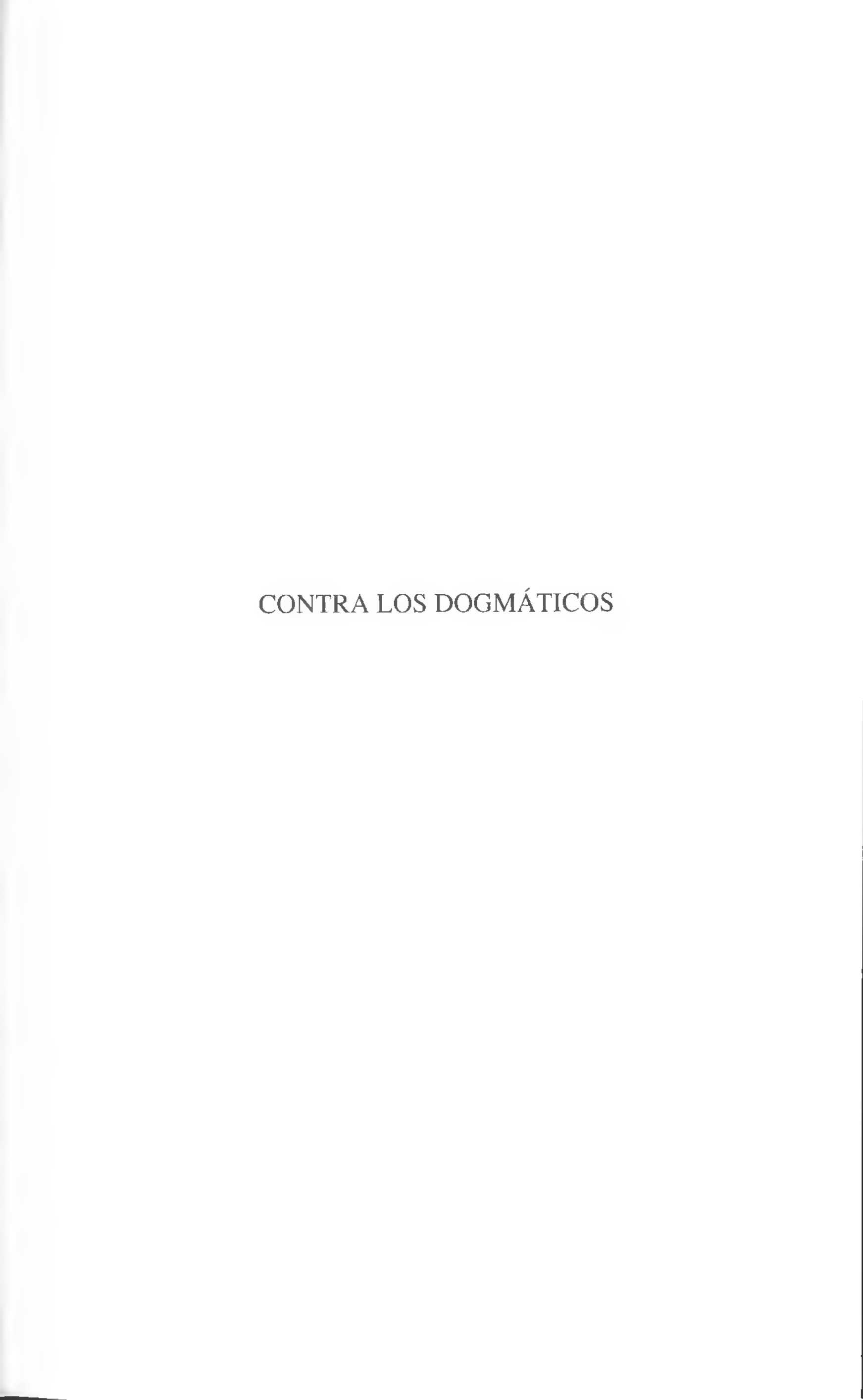
SEXTO EMPÍRICO

CONTRA LOS DOGMÁTICOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS



CONTRA LOS DOGMÁTICOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 401

SEXTO EMPÍRICO

CONTRA LOS DOGMÁTICOS

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN, NOTAS E ÍNDICES DE

JUAN FRANCISCO MARTOS MONTIEL



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por PALOMA ORTIZ GARCÍA.



López de Hoyos, 141, 28002-Madrid.
www.editorialgredos.com

Primera edición: mayo de 2012

Segunda edición: octubre de 2013

REF.: GBCC401

ISBN 978-84-249-2599-4

Depósito legal: M-11.715-2012

Impreso en España. *Printed in Spain.*

INTRODUCCIÓN

Tras la aparición de los *Esbozos pirrónicos* (= *P.*)[1] y del *Contra los profesores* (*Adversus mathematicos* = *M.*)[2], la Biblioteca Clásica Gredos culmina con el *Contra los dogmáticos* (= *D.*) la publicación de los escritos conservados de Sexto Empírico, el único filósofo escéptico del que la Antigüedad nos ha legado obras completas, en vez de simples fragmentos o resúmenes de segunda mano, como por desgracia ocurre con el resto de representantes de esta corriente de pensamiento. Puesto que en el volumen dedicado a *P.* ya se hizo una introducción general al autor y a la orientación filosófica que encarna, y parcial, en ambos volúmenes, a las obras respectivas, serán mínimos los datos que aquí aportemos sobre la vida de este escritor, su pensamiento y el resto de sus obras (sin perjuicio de que en las páginas finales de esta introducción incluyamos una breve actualización bibliográfica), y nos centraremos obviamente en la exposición del contenido, estructura y transmisión del *Con-*

[1] Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Madrid, Gredos, 1993 (BCG, n° 179).

[2] Sexto Empírico, *Contra los profesores. Libros I-VI*, introducción, traducción y notas de Jorge Bergua Cavero, Madrid, Gredos, 1997 (BCG, n° 239).

tra los dogmáticos y en los problemas específicos que plantea, como son el de su título y extensión originales y el de su cronología en relación con las demás obras de Sexto.

Pero antes, y para aclarar nuestra posición al respecto, digamos que sobre la vida de Sexto Empírico no sabemos prácticamente nada, salvo que fue griego (si no de nación, sí de formación) y médico, como se deduce por diversas menciones en sus propias obras[3], y probablemente, como sugiere su sobrenombre, miembro de la escuela empírica de medicina, como lo fueron otros seguidores del pirronismo[4]. Las distintas hipótesis sobre su origen (¿Apolonia de Cirene, en Libia?) y sobre el lugar o lugares en que desarrolló su trabajo (¿Atenas, Alejandría, Roma?) no tienen una base sólida o bien encuentran argumentos tanto a favor como en contra, y lo mismo sucede con las fechas entre las que debe situarse su labor como escritor: algunos estudiosos han solido situarlo en las primeras décadas del siglo II, la mayoría, en cambio, lo adscriben a la segunda mitad de ese mismo siglo, y otros elevan la fecha a las primeras décadas o incluso a mediados del III. Por tanto, aunque no debamos concluir suspendiendo el juicio sobre cualquier detalle de la vida de Sexto, como irónicamente sugería Dennis House[5], y por más que personalmente seamos partidarios de situar su *floruit* a caballo de los siglos II y III, hemos de reconocer, sin embargo, que lo único que podemos sostener con seguridad es que nuestro autor pudo haber vivido en algún momento entre los primeros años del siglo II y la primera parte del siglo III[6].

---

[3] *Cf.*, entre otros, *D.* III 164 y V 47, por limitarnos a pasajes de esta obra.

[4] *Cf.* DIÓGENES LAERCIO, IX 116.

[5] Dennis K. HOUSE, «The life of Sextus Empiricus», *Classical Quarterly*, 30 (1980) 227-238, en pág. 238.

[6] En todo caso, aparte de la obligada remisión al citado artículo de HOUSE, que recoge y analiza casi todos los testimonios al respecto, debemos citar también la reciente revisión de J. JOUANNA, «Médecine et philosophie: sur la date

Y ahora, pasemos ya al análisis de la presente obra y a la exposición de los problemas específicos antedichos.

TÍTULO, EXTENSIÓN Y NATURALEZA DEL «CONTRA LOS DOGMÁTICOS»

Por «un monumental error cometido en algún punto de la tradición manuscrita»[7], los cinco libros que componen la obra

---

de Sextus Empiricus et celle de Diogène Laërce à la lumière du Corpus galénique», *Revue des Études Grecques*, 122 (2009), 359-390, que defiende la datación de su *flornit* en los primeros años del siglo III. En general, y a la espera de que vea la luz la anunciada entrada «Sextus Empiricus», a cargo de Emidio SPINELLI, en el volumen correspondiente del insustituible *Dictionnaire des philosophes antiques*, que dirige Richard GOULET, pueden leerse también con provecho la extensa introducción de Rafael SARTORIO MAULINI, *Sexto Empírico. Hipotiposis pirrónicas*, Madrid, Akal, 1996, págs. 11-31, y la más breve de Julia ANNAS y Jonathan BARNES, *Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, ²2000, págs. XI-XIII, así como la densa recopilación y discusión de datos al respecto contenida en los libros de Luciano FLORIDI, *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Nueva York, Oxford University Press, 2002, págs. 3-7, y Alan BAILEY, *Sextus Empiricus and Pyrrhonean Scepticism*, Nueva York, Oxford University Press, 2002, págs. 109-118, y en el sólido trabajo de Diego E. MACHUCA, «Sextus Empiricus: His Outlook, Works, and Legacy», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 55 (2008) 28-63, especialmente págs. 29-40, y por último la reciente visión de conjunto de Pierre PELLEGRIN, «Sextus Empiricus», en R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge/ Nueva York, Cambridge University Press, 2010, págs. 120-141 (aunque deba tomarse con ciertas prevenciones: *vid.* la reseña de L. CASTAGNOLI en el n° 1 del *International Journal for the Study of Skepticism*, págs. 49-50).

[7] Richard BETT, *Sextus Empiricus. Against the Logicians*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pág. XI. En cambio, Guido CORTASSA, «Un'ipotesi sulla formazione del *Corpus* di Sesto Empirico», en A. Garzya (ed.), *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità. Atti del primo convegno dell'Associazione di studi tardoantichi*, Nápoles, D'Auria, 1989, págs. 297-

que actualmente conocemos como *Contra los dogmáticos* se han solido transmitir en nuestros códices como continuación de los seis libros del *Adversus mathematicos*, de ahí la costumbre de referirse aún a ellos como *M.* VII-XI. En realidad, los seis libros del *Adversus mathematicos* eran originalmente cinco, pues los numerados actualmente como *M.* III y IV (*Contra los geómetras* y *Contra los aritméticos*) constituían a todas luces una sola sección o tratado (ὑπόμνημα)[8]. Aunque más adelante trataremos de la tradición manuscrita, digamos por ahora que todos los códices que transmiten *M.* «completo» (es decir, seguido de los cinco libros *Contra los dogmáticos*), así como la *editio princeps* de 1621, hablan de diez libros[9]; fue Fabricius, en su edición de 1718, el primero que numeró once libros (si bien adjudicando a los cinco últimos la denominación general de *Contra philosophos*, que pronto caería en desuso en beneficio de *Adversus dogmaticos*, como luego veremos), y desde entonces se ha venido manteniendo para *D.* la antedicha designación convencional de *M.* VII-XI.

Pero, por convencional que sea, esta nomenclatura es a todas

307, defiende que se habría tratado de una temprana manipulación deliberada; pero esta hipótesis, como veremos más adelante, es difícilmente sostenible.

[8] «Como lo muestra el hecho de que al final del tercero no aparezca la fórmula que en los demás marca la transición a otra disciplina» (BERGUA, *op. cit.*, pág. 14), entre otras razones; *vid.* también CORTASSA, «Un'ipotesi...», págs. 302 s. En cuanto al término ὑπόμνημα, Sexto nunca lo utiliza para referirse a alguno de los libros de *M.*, pero sí para los de *D.*, como veremos.

[9] Un número que encaja bien con los frecuentes agrupamientos de obras, sobre todo en la historiografía antigua, por «péntadas» o «décadas», los cuales podrían tener su explicación en la forma triangular de algunas cajas en las que se guardaban los *volumina* (en cada uno de los cuales solía entrar un ὑπόμνημα): *vid.* Philippe HOFFMANN, «Titrologie et paratextualité», en J.-C. Fredouille, M.-O. Goulet-Cazé *et al.* (eds.), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques. Actes du Colloque International de Chantilly 13-15 décembre 1994*, París, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, págs. 581-589, en pág. 587.

luces inadecuada y equívoca, no sólo porque está claro que *M.* es una obra completa en sí misma (como demuestran las palabras que abren el libro I y cierran el VI), sino también porque, desde el punto de vista del contenido, tanto su temática (la crítica a las disciplinas liberales —gramática, retórica, geometría, aritmética, astrología y música— que constituían lo que podríamos llamar la cultura general de la época, frente a los dogmas y opiniones de las distintas escuelas filosóficas, cuya refutación es el objetivo de *D.* y de *P.* II-III) como el método polémico empleado son bien distintos a los de *D.*[10], que presenta, además, estrechos paralelismos textuales con *P.*, en un número muy superior a los que podemos encontrar en *M.* con respecto a *D.*[11]

En este sentido, los cinco libros del *Contra los dogmáticos* cubren prácticamente los mismos temas, y en el mismo orden, que el segundo y tercer libro de los *Esbozos* —que revisan,

[10] Sobre las características de *M.* y sus diferencias con respecto a *P.* y *D.*, y en especial sobre el espinoso problema de los métodos polémicos empleados en aquella obra frente a los empleados en estas, pueden verse, entre otros, los trabajos de G. Cortassa, «Sesto Empirico e gli ἐγκύκλια μαθήματα. Un'introduzione a Sext. Emp. *Adv. Math.* I-VI», en G. Giannantoni (ed.), *Lo scetticismo antico*, Nápoles, Bibliopolis, 1981, vol. II, págs. 713-724 (continuado por el citado en nuestra n. 7), Stefania Fortuna, «Sesto Empirico, ἐγκύκλια μαθήματα e arti utili alla vita», *Studi Classici e Orientali*, 36 (1986) 123-137, y Françoise Desbordes, «Le scepticisme et les «arts libéraux»: une étude de Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* I-VI», en A.-J. Voelke (ed.), *Le scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques* (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 15), Ginebra/Lausana/Neuchâtel, Revue de Théologie et de Philosophie, 1990, págs. 167-179. En general, sobre las discrepancias entre los textos que componen el *corpus* sextano, *vid.* Pellegrin, *op. cit.*, págs. 135-139.

[11] Sobre este tipo de paralelos entre *D.* y el resto de obras de Sexto (principalmente *P.*), hay que tener en cuenta que, como advierte Bett, *Logicians...*, pág. 193, en muy pocos casos se trata de una similitud verbal que podamos calificar de literal, sino limitada más bien al tema y a su planteamiento, que en unos pasajes puede aparecer más detallado que en otros.

como es sabido, las ideas de los filósofos no escépticos en las tres áreas en que se divide habitualmente la filosofía en el período helenístico[12]: lógica (que ocupa todo *P*. II), física y ética (que comparten *P*. III)—, pero con una amplitud considerablemente mayor, ofreciendo exposiciones mucho más largas y detalladas de las doctrinas dogmáticas criticadas y, en consecuencia, un más amplio arsenal de argumentos con los que ponerlas en disonancia entre sí y proceder a su demolición. Tenemos, así, dos libros *Contra los lógicos* (Πρὸς λογικούς = *D*. I-II), dos *Contra los físicos* (Πρὸς φυσικούς = *D*. III-IV) y uno *Contra los éticos* (Πρὸς ἠθικούς = *D*. V).

Que el conjunto de la obra finalizaba con el *Contra los éticos* queda meridianamente claro por la frase con la que concluye este libro, que dice así: «Y una vez puestas de relieve las aporías a las que están sujetas las cuestiones más relevantes en el terreno de la ética, en este punto concluimos nuestra exposición completa (τὴν σύμπασαν ... διέξοδον ἀπαρτίζομεν) del método escéptico» (*D*. V 257). Pero lo que ya no es tan seguro es que la obra comenzara donde comienza actualmente. En efecto, tradicionalmente se ha considerado que la frase inicial del primer libro *Contra los lógicos* (*D*. I 1: «Las características generales de la capacidad escéptica se han tratado ya [ὑποδέδεικται] mediante una adecuada exposición, esbozada en parte de manera directa y en parte también mediante la distinción de las orientaciones filosóficas con ella relacionadas») aludiría a los *Esbozos pirrónicos*[13]. Sin embargo, la forma ver-

[12] *Cf. D*. I 2-23. En general, sobre esta tripartición puede verse el trabajo de Pierre HADOT, «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité», *Museum Helveticum*, 36 (1979) 201-223.

[13] Véanse, sin ir más lejos, las notas en ese sentido que incluyen *ad loc*. las traducciones de Robert BURY (Cambridge, Mass./Londres, 1937), Antonio RUSSO (Roma/Bari, 1975) y Hansueli FLÜCKIGER (Sankt Augustin, 1998), aunque lo cierto es que tal opinión se remonta al menos a la edición de FABRICIUS

bal utilizada (un perfecto, y no un aoristo) y lo que se dice inmediatamente después («Queda a continuación [ἀπολείπεται δὲ ἑξῆς] explicar también su aplicación a las partes en que se divide la filosofía») apuntan más bien a que se continúa y completa una exposición recién terminada; además, los *Esbozos* no son, en su conjunto, una exposición general del escepticismo, sino sólo su primer libro, y no parece admisible que Sexto remita a éste para referirse, como algo ya realizado, a la parte «general» (καθόλου λόγος) de toda «exposición de la filosofía escéptica» y no diga nada, sin embargo, de que la parte «específica» (εἰδικὸς λόγος, esto es, la aplicación práctica de los argumentos escépticos a las distintas divisiones y cuestiones particulares de la filosofía, de lo que se ocupará ampliamente a continuación) haya sido ya tratada también en *P*. II-III[14]. Todo apunta, pues, a que Sexto, como ya sugirió Janáček[15], debía de referirse aquí a una parte perdida de *D*. que discutía el pirronismo en términos generales, como hace el primer libro de *P*., y que tendría con este la misma relación que tienen los cinco libros supervivientes de *D*. con respecto a *P*. II-III. En cuanto a la extensión que ocuparía esta parte inicial perdida, Janáček la cifraba en unas 150 páginas (es decir, algo más de un tercio de lo que ocupa la edición teubneriana de *D*.), y autores posteriores hablan de uno o dos libros[16], aunque enseguida veremos que podría ser mayor.

(Leipzig, 1718): *vid*. vol. II, pág. 262, n. b. Las referencias completas de estas obras se darán en la sección sobre ediciones y traducciones.

[14] *Vid*. CORTASSA, «Un'ipotesi...», págs. 299 s., así como BAILEY, *op. cit*., págs. 101 s., y *cf*. *P*. I 5-6, donde Sexto distingue perfectamente entre esas dos modalidades complementarias de exposición del pirronismo.

[15] Karel JANÁČEK, «Die Hauptschrift des Sextus Empiricus als Torso erhalten», *Philologus*, 107 (1963) 271-277.

[16] *Vid*. por ejemplo ANNAS y BARNES, *op. cit*., pág. XIII, y BAILEY, *op. cit*., pág. 101.

Para abordar esta cuestión, sin embargo, debemos ocuparnos antes del problema planteado por los títulos de los libros que componen *D.* y por el propio título de la obra. En efecto, el título general de *Contra los dogmáticos*, así como el de los dos libros *Contra los lógicos*, los dos *Contra los físicos* y el libro *Contra los éticos*, no aparecen tal cual en los manuscritos que nos han transmitido la obra, sino que han sido adoptados por los editores y traductores modernos a partir de la edición de Bekker (Berlín, 1842), quien los incluyó por analogía con los títulos que preceden a los distintos libros de *M.* en los códices. En realidad, y por mejor decir, el único que aparece como tal es el de *Contra los lógicos*, pues al comienzo de *D.* I los códices presentan unánimemente la frase «El primero de los dos [libros] de Sexto contra los lógicos» (τῶν κατὰ σέξτον πρὸς τοὺς λογικοὺς τῶν δύο τὸ πρῶτον). Pero la cuestión se complica cuando llegamos a *D.* II, cuyo íncipit, también unánime en los códices, reza: «El segundo [libro] de los [tratados] escépticos de Sexto» (τῶν σέξτου σκεπτικῶν τὸ δεύτερον), y luego a *D.* III, en cuyo inicio algunos de los principales manuscritos presentan el título «El octavo [libro] de los tratados [escépticos] de Sexto Empírico» (σέξτου ἐμπειρικοῦ ὑπομνημάτων τὸ ὄγδοον). Los restantes libros no conservan íncipit en los códices, pero algunos sí tienen éxplicit, y así, al final de *D.* II todos los manuscritos señalan «El séptimo [libro] de los tratados [escépticos] de Sexto Empírico» (σέξτου ἐμπειρικοῦ ὑπομνημάτων ζ [o τὸ ἕβδομον]), y una buena parte de ellos tienen al final de *D.* III la frase «El octavo de los diez [libros] de Sexto (Empírico)» (σέξτου [ἐμπειρικοῦ] τῶν εἰς δέκα τὸ ὄγδοον), añadiendo a continuación, en referencia al libro siguiente, «El noveno de los diez [libros] de Sexto» (σέξτου τῶν εἰς δέκα τὸ ἔνατον) o bien «El noveno de los tratados [escépticos] de Sexto Empírico» (σέξτου ἐμπειρικοῦ ὑπομνημάτων τὸ ἔνατον); y al final de *D.* V, de nuevo la mayoría de los manus-

critos escriben «El décimo [libro] de los tratados [escépticos] de Sexto Empírico» (σέξτου ἐμπειρικοῦ ὑπομνημάτων τὸ δέκατον), indicando seguidamente que allí concluyen «los diez tratados [escépticos] de Sexto el escéptico» (τέλος τῶν τοῦ σκεπτικοῦ σέξτου [...] δέκα ὑπομνημάτων)[17].

El hecho de que *D.* II-V aparezcan etiquetados en buena parte de los manuscritos como, respectivamente, «séptimo», «octavo», «noveno» y «décimo» de unos «tratados» (ὑπομνήματα) de Sexto (sin duda los mismos tratados «escépticos» [σκεπτικά] a los que se refiere el íncipit de *D.* II, como acabamos de ver) puede explicarse plausiblemente mediante la hipótesis avanzada en 1974 por Blomqvist, según la cual han de identificarse con *D.* los diez libros de *Σκεπτικά* atribuidos a Sexto en la lista de dirigentes de la escuela escéptica que nos transmite Diógenes Laercio[18], de forma que *D.* I-V habrían estado precedidos originalmente por cinco libros de carácter más general, comprendiendo la obra completa un total de diez libros[19]. De ser esto cierto, entonces, aunque no podamos saber si los libros perdidos tendrían o no una extensión similar a los que sobreviven, la obra original habría alcanzado en todo caso unas dimensiones realmente notables, si tenemos en cuenta que, en su estado actual, el *Contra los dogmáticos* abarca algo más del doble que cualquiera de las otras dos obras sextanas conservadas.

Blomqvist apoyaba su hipótesis no sólo en la mencionada nu-

---

[17] *Vid.* Jerker Blomqvist, «Die Skeptika des Sextus Empiricus», *Grazer Beiträge*, 2 (1974) 7-14, en págs. 13 s., y Cortassa, «Un'ipotesi...», pág. 302, aunque el listado que ofrece este último no es exhaustivo. Curiosamente, los códices que han transmitido *P.* no documentan ningún título, íncipit o éxplicit similares a los de *D.* De los *argumenta* o títulos de capítulos que transmiten también los códices hablaremos en la última parte de esta introducción.

[18] Diógenes Laercio, IX 116: Σέξτος ὁ ἐμπειρικός, οὗ καὶ τὰ δέκα τῶν Σκεπτικῶν καὶ ἄλλα κάλλιστα.

[19] *Vid.* Blomqvist, *op. cit.*

meración que presentan los manuscritos, sino también en el hecho de que el título con el que el propio Sexto se refiere en diversos lugares de *M.* a una obra que podemos identificar con aquella de la que forman parte los cinco libros supervivientes de *D.*, es precisamente *Escépticas* (σκεπτικά) o *Tratados escépticos* (σκεπτικὰ ὑπομνήματα)[20], o también *Pirrónicas* (Πυρρώνεια) o *Tratados pirrónicos* (Πυρρώνεια ὑπομνήματα), título este último que con toda probabilidad indica la misma obra[21]. Es cierto que algunos estudiosos, antes y después del trabajo de Blomqvist, han mantenido la idea de que Diógenes, al atribuir a Sexto una obra en diez libros denominada *Σκεπτικά*, se estaba refiriendo al conjunto de *P.* más *M.* más *D.*, en la medida en que, atendiendo a la extensión de cada obra, juntas ocuparían diez rollos o volúmenes (3 + 2 + 5)[22], o bien solamente a *M.* más *D.*, basándose en el

---

[20] *M.* I 26 (ἐν τοῖς σκεπτικοῖς ὑπεμνήσαμεν) alude a *D.* III 359-440 (como muestra el pasaje paralelo de *D.* V 225); *M.* I 29 señala a *D.* I 29-446 (como muestra el paralelo de *D.* V 232); *M.* II 106 se refiere a *D.* II 300-481; *M.* III 116 (ὑπομνήματα) alude en general a *D.* III-IV; y *M.* VI 52 se refiere en concreto a *D.* II 131. *Cf.* también *D.* I 446 y II 1, donde Sexto designa a *D.* I en su conjunto con el término ὑπόμνημα, y *vid.*, para mayor detalle, Blomqvist, *op. cit.*, págs. 11 s., y Machuca, «Sextus Empiricus...», págs. 33 s. Es probable que señale también a la misma obra la referencia contenida en *P.* I 222 (ὑπομνήματα: *vid.* la nota *ad loc.* de Annas y Barnes, *op. cit.*, pág. 58, n. 241), pero, por su importancia para la cronología relativa de las obras sextanas, este pasaje lo trataremos con mayor detalle más adelante.

[21] *Cf. M.* I 282 (Πυρρώνεια), VI 58 (ἐν τοῖς Πυρρωνείοις ὑπομνηματιζόμενοι) y 61 (Πυρρώνεια). No hay razones de peso para identificar estos Πυρρώνεια con *P.*, ni tampoco para especular con que se trate de una biografía de Pirrón perdida, como sugirió Lorenz Haas, *Ueber die Schriften des Sextus Empirikus (Progr. Burghausen Gymn. 1883. Beil)*, Freising, 1883, pág. 5, principalmente porque el segundo de estos pasajes remite a *M.* VI 52, donde se identifica con claridad esta obra con los σκεπτικὰ ὑπομνήματα: *vid.* Blomqvist, *op. cit.*,, pág. 12, y Machuca, «Sextus Empiricus...», pág. 34.

[22] *Vid.* el prefacio a la edición teubneriana de *P.* a cargo de Hermann Mutschmann (*Sexti Empirici Opera. vol. I*, Leipzig, Teubner, 1912),

hecho, señalado más arriba, de que *M*. III y IV eran originalmente un único ὑπόμνημα, con lo cual ambas obras juntas sumarían un total de diez ὑπομνήματα[23], e incluso hay quien ha defendido que este agrupamiento de dos obras distintas en una sola se habría debido no a un error, sino a una manipulación deliberada[24]. Pero estas hipótesis implicarían que la parte inicial de *D*. se habría perdido (deliberadamente o no) muy pronto[25], y que los cinco libros supervivientes se habrían difundido ya así, colocados a continuación de *M*., en el corto espacio de tiempo que, según opinión general, separa a Sexto de Diógenes Laercio[25bis]; es más, habría que admitir que Diógenes (o su fuente) no se habría dado cuenta de que se trataba de dos obras distintas, y habría pasado por alto las numerosas referencias a *D*. que aparecen en *M*., como hemos señalado más arriba[26].

---

págs. XXIV s., así como la introducción de GALLEGO y MUÑOZ, *op. cit.*, pág. 43, por citar otro título más reciente.

[23] *Vid.* Victor BROCHARD, *Les Sceptiques grecs*, París, Le Livre de Poche, 2002 (1ª ed. 1887), pág. 331, n. 3, K. JANÁČEK, «Τὰ δέκα τῶν Σκεπτικῶν», en J. Irmscher *et al.* (eds.), *Miscellanea critica aus Anlaß des 150 jährigen Bestehens der Verlagsgesellschaft und des graphischen Betriebes B. G. Teubner*, vol. I, Leipzig, Teubner, 1964, págs. 119-121, y MACHUCA, «Sextus Empiricus...», pág. 33, quien remite a bibliografía más reciente.

[24] Es la tesis ya señalada de CORTASSA, «Un'ipotesi...».

[25] En su artículo «Pyrrhonism», en M. L. Gill y P. Pelegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford/Boston, Blackwell, 2009, págs. 465-485, Jacques BRUNSCHWIG afirma (p. 478) que la pérdida de esta parte inicial de *D*. pudo deberse a que la existencia de *P*. I, que ofrece también una presentación general del pirronismo, hizo que, en cierto momento o para ciertas personas, se considerase superfluo preservar unos libros cuyo contenido estaba ya resumido en aquel otro. Pero este razonamiento se podría aplicar también a *D*. I-V, que sin embargo sí se conservó.

[25bis] Poco más de una generación, al parecer: *vid.* JOUANNA, *op. cit.*, quien sitúa el *floruit* de Sexto en los primeros años del siglo III y hacia la mitad de ese mismo siglo el de Diógenes.

[26] Para estas objeciones, *vid.* MACHUCA, «Sextus Empiricus...», págs. 33 s.

Todo apunta, pues, a que el título original de la obra completa era el de *Tratados escépticos* o *pirrónicos* (σκεπτικὰ / Πυρρώνεια ὑπομνήματα)[27], sin duda un título más apropiado que el de *Adversus mathematicos*[28], a la vista no sólo de la temática de la obra, como ya hemos señalado, sino también de su probable naturaleza o carácter escolar. En efecto, como han sugerido algunos estudiosos, los tratados que componen *D.*, y posiblemente también los de *P.* y *M.*, se habrían originado a partir de «lecciones pronunciadas en público»[29] o de «conversaciones escolásticas»[30], como parece probado por el frecuente uso en ellos de la afirmación «Es de día y yo *διαλέγομαι*» (*D.* I 40 y 242; cf. también *P.* II 82 y 110; III 120; *M.* II 65; III 9) como ejemplo de algo totalmente obvio y evidente *per se*. Aunque el verbo *διαλέγειν* pueda traducirse en otros lugares con su sentido habitual de «dialogar» o «discutir», pensamos que en estos pasajes conviene entenderlo en el sentido de «disertar» o «dictar lecciones», pues en ellos la intención de Sexto es poner un ejemplo de algo que evidentemente sea cierto y que, como el hecho de que «es de día», cualquier persona presente en el momento en que se formula tal afirmación pueda constatar por sí misma sin necesidad de ser persuadida de ello para creerlo. Profundizando en este análisis, y en línea con Gallego y Muñoz,

---

[27] Como escribe MACHUCA, «Sextus Empiricus...», pág. 34, «Sextus uses one or the other of these titles interchangeably simply because, though in his extant writings he employs *skeptikos* much more often than *Pyrrōneios*, he takes them as synonyms». Según David SEDLEY, «The Motivation of Greek Scepticism», en M. Burnyeat, *The Skeptical Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1983, págs. 9-30, el término «escéptico» como equivalente de «pirrónico» tomó carta de naturaleza hacia la mitad del siglo II d. C.

[28] *Vid.* BAILEY, *op. cit.*, págs. 104 s.

[29] Mary MILLS PATRICK, *Sextus Empiricus and Greek Scepticism*, Cambridge, Deighton Bell & Co., 1899, pág. 20.

[30] A. RUSSO, *Sesto Empirico. Contro i logici*, Roma/Bari, Laterza, 1975, pág. IX, n. 3.

quienes, refiriéndose a *P.*, entienden que esta obra «sería la transcripción literal de algún curso sobre el escepticismo, dictado por Sexto»[31], sospechamos que estas consideraciones podrían aplicarse también al *Contra los dogmáticos* en su totalidad: Sexto, en nuestra opinión, disertaba o dictaba una lección a sus alumnos (en Alejandría, quizás, igual que su maestro: vid. *P.* III 120, y *D.* IV 15 y 95), mientras un escriba, que podría ser uno de los propios alumnos, copiaba lo que decía (que probablemente leía a partir de apuntes o notas escritas previamente), o bien dictaba directamente a un escriba. Si a esto unimos el hecho de que el término ὑπόμνημα (que, a partir de su sentido primero de «esbozo» o «bosquejo», pasó en época helenística a indicar uno o más «tratados» o «libros» de una obra) también se usaba a veces para indicar los apuntes tomados durante las lecciones de un maestro[32], pensamos que todo ello podría consti-

[31] Gallego y Muñoz, *op. cit.*, pág. 164, n. 102.

[32] *Vid.* el capítulo 4 del libro de Tiziano Dorandi, *Nell'officina dei classici*, Roma, Carocci, 2007 (especialmente págs. 72 ss.), que estudia, entre otras cosas, el sentido del término ὑπόμνημα (ὑπομνηματικόν, ὑπομιμνήσκω, etc.), recogiendo ideas de G. Cavallo y de D. Blank expresadas en diversos trabajos, sobre todo de este último, en relación con los papiros de Filodemo. Dorandi polemiza con Blank a propósito del término ὑπομνηματικόν, que este entendía con el sentido de «esbozo» de un argumento o una cuestión, frente a «descripción detallada», mientras Dorandi piensa que aludía a distintas ediciones de una misma obra, que diferían básicamente en la presentación del texto desde el punto de vista técnico-librario (escritura más elegante, disposición en columnas más cuidada, probablemente una revisión). A la vista de estas consideraciones, y teniendo en cuenta los indicios del posible carácter escolar de la obra de Sexto, nos atrevemos a sugerir que se tratase, al menos en su origen, de una especie de apuntes o temas de clase (bien elaborados, eso sí, lo que no está en contradicción con el término, según explica Dorandi) que Sexto exponía en sus clases y que circularían luego de manera interna entre sus alumnos y conocidos, probablemente, en una edición οὐ πρὸς ἔκδοσιν, sin perjuicio de que fueran luego publicados en una edición más cuidada y para un público más amplio.

tuir otra prueba indirecta de que el título original de la obra de Sexto era, efectivamente, el de *Tratados escépticos* o *pirrónicos* (σκεπτικὰ / Πυρρώνεια ὑπομνήματα).

Sin embargo, como mencionamos al inicio de este apartado, la mayoría de los estudiosos sigue dando a los cinco libros supervivientes de esta obra la designación convencional de *M.* VII-XI, porque en los manuscritos se adjuntaron (probablemente por error, antes que por una manipulación consciente) al final de *M.*, a pesar de reconocer que se trata de «una nomenclatura desafortunada»[33] o de «terminología convencional pero engañosa»[34], por poner sólo un par de ejemplos. En un reciente trabajo, Diego Machuca se preguntaba con razón si no es hora ya de que los estudiosos desechen un uso incorrecto que puede inducir a error a los no especialistas[35]. Así hemos procedido nosotros en este trabajo, aunque estamos convencidos de que lo ideal sería ir un paso más allá y abogar por retomar el título que hoy sabemos que era el original, desechando de una vez por todas no sólo el tradicional pero erróneo de *Adversus mathematicos*, sino también el bienintencionado, pero no genuino e igualmente convencional, de *Adversus dogmaticos* (e igualmente, por supuesto, el de *Contra philosophos*, que ensayó sin mucho éxito Fabricius en su edición de 1718). Pero debemos reconocer que, a veces, lo mejor puede ser, como en este caso, enemigo de lo bueno, y la confusión que sin duda introduciría, hoy por hoy, esta solución ideal haría que el remedio fuera peor que la enfermedad. De manera que, por huir de dificultades todavía inevitables, pero a la par confiando en que el uso del

[33] J. Barnes, *The Toils of Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pág. VIII, n. 3.

[34] Bett, *Logicians...*, pág. XI, n. 6.

[35] D. Machuca, reseña a Bett, *Logicians...*, en *Bryn Mawr Classical Review*, 2008.01.11 (<http://bmcr.brynmawr.edu/2008/2008-01-11.html>).

título original de esta obra se vaya extendiendo cada vez más entre los estudiosos, mantenemos la denominación introducida por Bekker en 1842, y seguida luego por Mutschmann en su edición canónica de 1914, de *Contra los dogmáticos* (*D.*)[36].

ESTRUCTURA Y CONTENIDO DEL «CONTRA LOS DOGMÁTICOS»

Como ya señalamos, Sexto se atiene a la división tripartita de la filosofía canonizada por los filósofos helenísticos (especialmente los estoicos) para estructurar en tres grandes campos su intento de demolición sistemática de la filosofía dogmática, dedicando dos libros a la lógica, dos a la física y uno a la ética[37]. Los dos primeros, que llevan en los manuscritos el título colectivo de *Contra los lógicos* y cuyo contenido se corresponde *grosso modo* con el de *P.* II, examinan la parte «lógica» de la filosofía (que incluye lo que nosotros llamamos lógica *stricto sensu*, pero también lo que conocemos actualmente como epistemología)[38] y desarrollan ampliamente el ataque pirrónico a las teorías dogmáticas sobre el criterio (*D.* I 25-445) y sobre los conceptos de verdad (*D.* II 1-140), inferencia significativa (*D.* II 141-299) y demostración (*D.* II 300-481). Los libros restantes cubren, como antes dijimos, los temas discutidos en *P.* III.

---

[36] Seguimos, pues, en cierto modo la recomendación hecha a filólogos y editores por HOFFMANN, *op. cit.*, pág. 585: «Igual que cambiar la sigla de un manuscrito es causa de confusión más que de claridad, así también vale más un "mal" título que identifique sin ambigüedad un texto, que un "buen" título nuevo creador de confusión».

[37] Para una descripción del contenido de la obra más detallada que la que damos a continuación, remitimos a las sinopsis que preceden a nuestra traducción de cada uno de sus libros.

[38] MACHUCA, «Sextus Empiricus...», págs. 35-36.

Así, los dos libros *Contra los físicos* someten a la crítica escéptica las ideas de los dogmáticos acerca de la naturaleza (φύσις), empezando por el concepto de divinidad, entendida como causa eficiente (*D*. III 13-194), y pasando luego a los conceptos de la causa y el paciente (*D*. III 195-330), el todo y la parte (*D*. III 331-358), el cuerpo y lo incorpóreo (*D*. III 359-440) y, ya en el siguiente libro, los conceptos de espacio (*D*. IV 1-36), movimiento (*D*. IV 37-168), tiempo (*D*. IV 169-247) y número (*D*. IV 248-309), así como las diversas formas de cambio (*D*. IV 310-351). *Contra los éticos*, en fin, el quinto y último libro, examina y critica la parte «ética» de la filosofía, centrándose en las concepciones dogmáticas sobre el bien y el mal (*D*. V 3-109), en la posibilidad de una vida feliz (*D*. V 110-167), y en la pretensión dogmática de que exista un «arte de vivir» que pueda ser enseñado (*D*. V 168-256)[39].

Así estructurada, la crítica de Sexto tiene como objetivo fundamental el completo rechazo de todo dogmatismo, sea cual sea, poniendo de relieve, mediante el análisis característico del método escéptico, cómo las posiciones dogmáticas sobre cualquier cuestión son todas absurdas o contradictorias o, en todo caso, tienen la misma fuerza probatoria unas que otras (ἰσοσθένεια), la misma capacidad para afirmar o negar una tesis o su contraria, y haciendo ver cómo, casi inevitablemente, la

[39] R. Bett, *Sextus Empiricus. Against the Ethicists*, Oxford, Oxford University Press, 1997, ha señalado algunas diferencias entre esta última parte de *D*. V (que él llama parte B) y el resto (*D*. V 1-167, o parte A), entre ellas la práctica inexistencia de referencias cruzadas entre una parte y otra, la abrupta conclusión de la parte B (y de la obra en su totalidad) y su desmañada conexión con la parte A, y especialmente el hecho de que la parte B emplea ciertas formas de argumentación que son bastante distintas de las empleadas en la parte A, lo que le lleva a sugerir que Sexto compuso ambas partes por separado y recurriendo en cada una a fuentes distintas que podrían asociarse con fases diversas de la historia del pirronismo.

abstención de toda opinión y de todo juicio (la ἐποχή) es la única actitud racional que le queda al ser humano, el único medio de liberarse de servidumbres y temores y de lograr la libertad absoluta de espíritu, sin sujetarse a ninguna escuela ni a ningún dogma, y con ello la ἀταραξία, la perfecta quietud y serenidad, todo lo cual, como expone ampliamente Sexto en la parte central de *D.* V, proporciona un bienestar muy superior a la vida feliz falsamente prometida por el estoicismo.

Porque, a pesar de que Sexto expone y ataca las posiciones de un amplio número de pensadores y escuelas filosóficas desde los presocráticos en adelante, sin embargo son los estoicos, en efecto, sus principales rivales[40]. Pero estos estoicos son los del período helenístico[41], que vivieron siglos antes de su época (sea esta cual sea exactamente); y esto, que en principio puede resultar extraño, es en realidad una característica general de la obra de Sexto, de donde procede esa «sensación peculiar de aislamiento temporal y espacial»[42] que se extrae de la lectura de sus escritos, en los que la mayoría de los filósofos y escuelas que se mencionan y discuten no son contemporáneos a él[43]. La razón no está en que Sexto considerara menos importantes las opiniones de sus contemporáneos que las de los pensadores más

---

[40] *Vid.* Machuca, «Sextus Empiricus...», pág. 39, y en general K. Hülser, «Sextus Empiricus und die Stoiker», *Elenchos*, 13 (1992) 233-276.

[41] Como señala Machuca, «Sextus Empiricus...», pág. 39, n. 43, la única excepción puede estar en *P.* I 65, donde Sexto parece referirse a estoicos contemporáneos a él; pero el pasaje ha sido diversamente interpretado: *vid.*, por ejemplo, Fernanda Decleva Caizzi, «L'elogio del cane: Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani* I 62-78», *Elenchos*, 14 (1993) 305-330, en págs. 318-320, frente a Bailey, *op. cit.*, págs. 111 s.

[42] Bett, *Ethicists...*, pág. IX.

[43] Aparte de que Sexto no menciona nunca a ningún contemporáneo (el personaje de fecha más tardía mencionado [en *P.* I 84] y que se puede datar con precisión es el emperador Tiberio, muerto en el año 37 de nuestra era), apenas cita a autores posteriores a la primera mitad del siglo I a. C.

antiguos, ni tampoco en que pensara que el dogmatismo filosófico necesitaba ser combatido sin tener en cuenta el período en que se hubiera expresado, sino, sencillamente, en el hecho de que, como veremos enseguida, su obra se basa largamente en fuentes pirrónicas bastante anteriores a él.

Frente a *P.*, definido por Brochard como «una especie de breviario del escepticismo, escrito quizá para uso de principiantes»[44], *D.* constituye un vasto repertorio de todos los argumentos utilizados por los escépticos contra sus adversarios. El método seguido por Sexto consiste en comenzar cada tema en discusión con una especie de *status quaestionis*, que repasa (aunque sin respetar estrictamente un orden cronológico) las opiniones sostenidas por los poetas y filósofos precedentes que él considera relevantes al respecto. Una vez hecho esto, el paso siguiente es ir desarrollando de forma metódica la crítica, tanto para los temas generales como para los particulares, mediante la acumulación exhaustiva, casi extenuante, de argumentos de todo tipo que cuestionan las tesis dogmáticas, relativizándolas o socavando sus bases, y contribuyen a poner de relieve la conveniencia de suspender el juicio sobre la naturaleza o la existencia de las cosas. Como señaló Brochard, parece que Sexto se propuso como objetivo no omitir ningún argumento que hubieran usado sus predecesores, sin temor a repetirse y sin pararse tampoco demasiado a sopesar su valor: «en su furor de destrucción contra todas las tesis dogmáticas, todo le viene bien», desde argumentos profundos y objeciones serias y de gran calado, hasta sofismas ridículos[45]; con razón lo ha llamado Brunschwig «infatigable coleccionista de argumentos antidogmáticos»[46].

---

[44] Brochard, *op. cit.*, pág. 334.

[45] Brochard, *op. cit.*, pág. 335.

[46] J. Brunschwig, «Escepticismo», en J. Brunschwig, G. Lloyd *et al.*, *El saber griego*, Madrid, Akal, 2000, pág. 663.

Este método acumulativo, unido al hecho de que Sexto no suele presentar los argumentos en nombre propio, como pensamientos originales y personales, sino referidos a la escuela escéptica o al escéptico en general, hace pensar que nuestro autor no expresa ideas originales, sino que se limita a recoger lo que han dicho otros. A decir verdad, determinar con precisión sus fuentes no es tarea fácil, pues Sexto menciona prácticamente a todos los filósofos de las otras escuelas al exponer y discutir sus opiniones, pero raramente hace lo mismo con sus predecesores escépticos. No obstante, los estudiosos han detectado en la obra de Sexto ciertas diferencias en los planteamientos y posiciones adoptados respecto a algunos temas (por ejemplo en su posición general respecto a la ética, o en la discusión de la inferencia significativa, o también en la cuestión de los *tropos* o medios de inducir la suspensión del juicio o ἐποχή, e incluso en el propio objetivo de esta ἐποχή)[47], unas diferencias que parecen corresponder a diferentes variedades de pirronismo y reflejar así tanto la utilización de diferentes fuentes para componer sus escritos (principalmente Enesidemo de Cnosos, fundador del neopirronismo, de mediados del siglo I a. C., y el más oscuro Agripa, probablemente un siglo posterior) como, en opinión de muchos autores, la condición de mero copista de Sexto Empírico, que se habría limitado aparentemente a reproducir lo que encontraba en sus fuentes sin integrar esos diferentes tipos de pirronismo y con una absoluta falta de originalidad[48].

Hay que decir, sin embargo, que, aunque Sexto haya tomado numerosos préstamos de aquí y de allá, no deja por ello de expresar su opinión en diversos asuntos, y en otros al menos

---

[47] *Vid.* el esclarecedor *status quaestionis* de MACHUCA, «Sextus Empiricus...», págs. 51-57.

[48] Sobre esta cuestión, *vid.* MACHUCA, «Sextus Empiricus...», págs. 39-40, que remite a la bibliografía más relevante al respecto.

deja constancia implícita de que revisó y modificó el material que tomó de sus fuentes, como revela la comparación entre muchos pasajes paralelos de *D* y de *P*[49]. Nuestro autor, por tanto, no debe verse como un simple compilador, a la manera de Diógenes Laercio, entre otras cosas porque no se limitó a buscar la *variatio*, una de las características principales de su estilo que se manifiesta principalmente en el empleo de expresiones destinadas a introducir ejemplos, objeciones, etc., sino que, al menos en algunos casos, supo reelaborar el material que tomó de sus fuentes para adaptarlo a diversos propósitos[50]. En cuanto a la tacha de falta de originalidad, creemos que la mejor refutación de esta acusación está en el propio método de Sexto, al que antes aludíamos y que describió perfectamente Brochard con estas palabras que nos permitimos reproducir a continuación: «El cuidado que pone en recurrir a los textos originales, en citar incluso por extenso las propias palabras de los autores que combate, no es propio de un espíritu desatento que quiere ahorrarse el trabajo de pensar y comprender; es más bien el cuidado de un historiador concienzudo y metódico, que no quiere avanzar a la ligera: es el escrúpulo honroso de un escritor que no quiere ni debilitar ni disfrazar el pensamiento de sus adversarios, y cifra su gloria en exponer imparcialmente sus opiniones [...]. En todo caso, incluso en medio de ese fárrago de argumentos que reproduce de otros, Sexto sabe ser original. No hay que leerlo mucho para percibir que tratamos con un espíritu muy preciso y muy sutil, que domina su propio pensamiento y es capaz de asimilar el de los demás. Extrae un placer evidente, a menudo más de lo que debería, en enredarse con las sutilezas de la dialéctica, [aunque es consciente de] la inanidad de los argumentos invocados por los dialécticos [frente a] la precisión útil de los he-

---

[49] *Vid.* MACHUCA, «Sextus Empiricus...», pág. 40.

[50] *Vid.* MACHUCA, «Sextus Empiricus...», pág. 57.

chos sobre los que razonan los médicos. Sin embargo, se diría que quiere mostrar a los dogmáticos que es capaz de volver contra ellos sus armas favoritas, y que sabe manejarlas con destreza; [...] si a veces incurre en lamentables sofismas, no es por ignorancia o debilidad de espíritu, sino deliberadamente y por diletantismo. A pesar de todas sus sutilezas, su estilo, de una sequedad y una precisión escolásticas, sin afectación ni búsqueda de una falsa elegancia, es casi siempre perfectamente claro: no busca efectismos, y dice siempre exactamente lo que quiere decir»[51].

Debemos destacar, finalmente, el valor del *Contra los dogmáticos*, no tanto por el profundo influjo que ejerció en general la obra de Sexto Empírico sobre la filosofía moderna (pues hay que reconocer que los *Esbozos pirrónicos* han tenido tradicionalmente, desde los comienzos de la época moderna, una difusión mayor que el resto de sus obras), cuanto especialmente por la importancia de este tratado en concreto para nuestro conocimiento de la historia de la filosofía antigua: el *Contra los dogmáticos*, en efecto, es una verdadera mina de la que los estudiosos han ido extrayendo numerosas citas, con frecuencia literales, así como múltiples referencias, alusiones y paralelos que han ayudado decisivamente a entender y profundizar en el pensamiento de los principales filósofos y escuelas de la Antigüedad. Y además, la severa crítica escéptica a la que Sexto somete estas numerosas enseñanzas históricas que nos ha legado, hace a la vez que su escuela sea la mejor conocida de la Antigüedad; como escribió Brochard, «no conocemos bien a los escépticos, pero, gracias a Sexto, conocemos perfectamente el escepticismo»[52].

---

[51] Brochard, *op. cit.*, págs. 339-340.
[52] Brochard, *op. cit.*, pág. 341.

CRONOLOGÍA RELATIVA RESPECTO A LAS DEMÁS OBRAS DE SEXTO EMPÍRICO

Por lo que atañe al orden de composición de las tres obras conservadas de Sexto Empírico, la mayoría de los estudiosos admite que la redacción de *D.* debió de ser anterior a la de *M.*, pues en esta última encontramos numerosas referencias que remiten casi con toda seguridad a *D.*, tanto a la parte conservada como a la parte inicial perdida[53]. La posición relativa de *P.*, sin embargo, no puede determinarse con tanta seguridad. La visión tradicional, asumida ya por Brochard[54], según la cual *P.* es la obra más temprana de las tres, seguida por *D.* y luego *M.*, se basaba en la consideración de *P.* como un «esbozo» (ὑποτύπωσις) en el sentido de «un ensayo primerizo, introductorio y de carácter no muy personal», como su propio título parecía sugerir, frente al cual se alzaba *D.*, cuyo marcado carácter doxográfico y su vasta recopilación de argumentos y contraargumentos lo hacía aparecer como «el *magnum opus* de una vida de trabajo, una *summa* del escepticismo antiguo»[55].

Esta visión tradicional encontró un formidable valedor en Karel Janáček, cuyas meticulosas investigaciones filológicas, basadas principalmente en comparaciones de estilo y vocabulario en pasajes paralelos de *P.* y *D.*[56], llevaron a establecer un

---

[53] *Vid. M.* I 26, 29, 33, 35, 282; II 106; III 116; VI 52, 58, 61. Como señala Machuca, «Sextus Empiricus...», pág. 37, algunos estudiosos han sugerido que estas referencias internas podrían ser adiciones posteriores (*cf.* R. Bett, «La double «schizophrénie» de *M.* I-VI et ses origines historiques», in J. Delattre [ed.], *Sur le* Contre les professeurs *de Sextus Empiricus*, Villeneuve d'Ascq, Presses de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2006, págs. 17-34, en pág. 34), pero no hay pruebas que sustenten esta hipótesis.

[54] Brochard, *op. cit.*, pág. 332.

[55] Brunschwig, «Pyrrhonism», pág. 478.

[56] Sus principales obras sobre estas cuestiones fueron *Prolegomena to*

consenso casi general a favor de la datación temprana de *P.*, inferior en estilo, según este autor, a *D.*, y por tanto cronológicamente anterior a esta última obra. Durante varias décadas han sido mayoría los partidarios de esta opinión, pero desde hace unos años «parece que el viento está empezando a cambiar en la cuestión de la cronología de Sexto», al decir de Brunschwig, quien señala el hecho de que «comentaristas recientes que han abordado los problemas cronológicos usando criterios filosóficos (de claridad, coherencia, precisión conceptual) han llegado a menudo a conclusiones contrarias a las de Janáček»[57], en el sentido de que *D.* habría precedido, en realidad, a *P.* Esta posición ha sido defendida especialmente por Richard Bett, quien se basa fundamentalmente en tres razones para considerar que *D.* fue compuesto antes que *P.*[58], a saber:

1) las importantes similitudes entre el escepticismo de *D.* V y el defendido por Enesidemo, confrontadas con las diferencias

Sextus Empiricus, Olomouc, Nákladem Palackého University, 1948, y *Sextus Empiricus' sceptical methods*, Praga, Univerzita Karlova, 1972; pero Janáček publicó también numerosos artículos en este sentido, la mayoría de los cuales han sido ahora reunidos en sus *Studien zu Sextus Empiricus, Diogenes Laertius und zur pyrrhonischen Skepsis*, Berlín, 2008, en edición al cuidado de Filip Karfík y Jan Janda, quien ha publicado también una retrospectiva de la obra de Janáček: Jan Janda, «Karel Janáček, Sextus Empiricus und der Neupyrrhonische Skeptizismus», *Acta Universitatis Carolinae Philologica*, 1 [= *Graecolatina Pragensia*, XXI] (2006) 29-49.

[57] Brunschwig, «Pyrrhonism», pág. 478. *Vid.* También Pellegrin, *op. cit.*, pág. 135, para quien los libros que componen *D.* «offer a text at once more chaotic, less refined, and above all less "advanced"» que los de *P.*

[58] *Vid.* Machuca, «Sextus Empiricus...», págs. 38-39. Como señala este autor (pág. 39, n. 41), Bett ha sugerido igualmente que *P.* es también posterior a *M.*, aunque el propio Bett reconoce que en este caso las pruebas no son concluyentes: Bett, *Ethicists...*, págs. XI, 225 y 266-270; «La double "schizophrénie"...», págs. 33-34.

entre la posición de Enesidemo y el escepticismo expuesto en la parte ética de *P*. III, lo que indicaría, según Bett, que el pirronismo que encontramos en esa parte ética de *P*. III corresponde a una fase posterior de la tradición pirrónica[59];

2) diversas diferencias de detalle entre los pasajes paralelos de *P*. y *D*., que mostrarían que aquella obra es una versión revisada y mejorada de ésta[60], y

3) el hecho de que, cuando existen pasajes paralelos entre *D*. V y Diógenes Laercio IX, éstos tienen un mayor grado de semejanza entre sí que los pasajes correspondientes de *P*. III con respecto a esos mismos pasajes de Diógenes Laercio, lo que indicaría, siempre según Bett, que Sexto habría compuesto primero *D*. V utilizando una o varias fuentes comunes a Diógenes Laercio, y luego habría redactado la parte ética de *P*. III sin consultarlas ya directamente[61].

Aunque los argumentos de Bett no se han visto, a su vez, libres de críticas[62], lo cierto, en todo caso, es que han contribui-

---

[59] En general, Bett sostiene que Sexto se aparta en *D*. V de la posición «oficial» del escepticismo al mantener, no ya que se debe suspender el juicio sobre lo que es bueno y malo (si es que existe tal cosa, sea lo que sea), sino que nada es por naturaleza bueno o malo, lo que podría ser un vestigio de la posición de Enesidemo. Para un examen crítico de la hipótesis de Bett (de nuevo defendida recientemente en su artículo «Scepticism and ethics», en el citado *Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, 2010, págs. 181-194), *vid*. Machuca, «Sextus Empiricus...», pág. 55, y su citada reseña a Bett, *Logicians*....

[60] Esta segunda razón, basada en el examen de los pasajes paralelos de *P*. y *D*. y en la revisión de las conclusiones de Janáček al respecto, es la que ha concitado últimamente mayor consenso entre los estudiosos a la hora de mantener que *D*. es anterior a *P*.: *vid*. la bibliografía señalada por Machuca, «Sextus Empiricus...», pág. 38.

[61] Bett, *Ethicists*..., págs. XVI-XVIII.

[62] Sobre todo su hipótesis acerca de las diferentes versiones del pirronismo detectables en la obra de Sexto Empírico: *vid*. Machuca, reseña a Bett, *Logicians*..., con bibliografía.

do decisivamente a rechazar que las consideraciones estilísticas y terminológicas de Janáček tengan un valor determinante a la hora de fijar el orden cronológico de los escritos supervivientes de Sexto[63]. Este rechazo ha sido corroborado recientemente por Brunschwig, quien, sin dejar de reconocer la importancia de «un monumento tan cuidadosamente construido» como el de las investigaciones filológicas de Janáček, a renglón seguido señala, sin embargo, que «una diferencia de estilo o vocabulario en particular en dos pasajes paralelos puede ser compatible con la anterioridad tanto de una como de otra obra: si un texto A, por ejemplo, utiliza un vocabulario más variado que un texto B, puede ser porque Sexto, teniendo en cuenta los géneros literarios y propósitos pedagógicos de sus diferentes obras, quiso simplificar su vocabulario al escribir B, o bien porque quiso embellecerlo al escribir A»[64].

Cabría pensar también que el resumen de *D.* que a todas luces constituye *P.*[65], ya se redactase antes o después de *D.* (personalmente creemos que se redactó después), fuera colocado luego, por parte del propio Sexto o de sus discípulos más inmediatos, al principio de la obra al completo, del mismo modo que ocurrió anteriormente con la *Ὑποτύπωσις εἰς τὰ Πυρρώνεια* compuesta por Enesidemo, que probablemente no era otra cosa que el primero de sus ocho libros de *Πυρρώνειοι λόγοι*, y en el cual, según Focio, toda la teoría escéptica venía presentada «de forma breve y resumida» (ὡς τύπῳ καὶ κεφαλαιωδῶς)[66].

---

[63] *Vid.* la exposición de la posición de Bett a este respecto en BETT, *Ethicists...*, págs. 274-276.

[64] BRUNSCHWIG, «Pyrrhonism», pág. 478.

[65] *Vid.* PELLEGRIN, *op. cit.*, págs. 136 s., quien considera *D.* «a treatise put together from course notes, teacherly and a bit repetitive», y *P.* «an incisive, terse summary written later, taking account of comments and objections to the version offered» en *D.*

[66] *Cf.* FOCIO, *Bibl.* 212 (Migne, *Patrologia Graeca*, tom. CIII, col. 696 D),

En todo caso, el problema de la precedencia o no de *P*. podría solucionarse si aceptáramos, como hacen algunos estudiosos[67], que la mención en *P*. I 222 de unos «tratados» (ὑπομνήματα) en los que se discute «más ampliamente» (πλατύτερον, por oposición a ὡς ἐν ὑποτυπώσει, «a modo de esbozo», como se hace en ese pasaje de *P*.) la cuestión de si puede considerarse escéptico a Platón, hace referencia a los *Tratados escépticos* de nuestro autor, es decir a *D*., en concreto a su parte inicial perdida. En efecto, ya hemos visto anteriormente que esta última obra debe identificarse casi con total seguridad con los *Tratados escépticos* (o *pirrónicos*) de Sexto, por lo que su aparición en el mencionado pasaje confirmaría que la redacción de *D*. habría precedido a la de *P*. Hay que admitir, sin embargo, que algunos autores no están de acuerdo con tal identificación, o bien niegan que pueda identificarse la obra a la que se refiere esa genérica alusión a unos «tratados»[68], por no hablar de los diversos problemas textuales que presenta el citado pasaje de *P*., alguno de los cuales, además, puede afectar directamente a la cuestión de la precedencia de una obra u otra.

Por otra parte, preguntarse cuál de estas obras fue escrita primero sólo tiene sentido si partimos de la idea de que cada una se escribió en períodos diferentes; pero lo cierto es que

---

y *vid*. Alain Le Boulluec, «Extraits d'oeuvres de Clément d'Alexandrie: la transmission et le sens de leurs titres», en J.-C. Fredouille, M.-O. Goulet-Cazé *et al*. (eds.), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques. Actes du Colloque International de Chantilly 13-15 décembre 1994*, París, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, págs. 287-300, en págs. 295 y s.

[67] *Vid*. F. Decleva Caizzi, «Sesto e gli scettici», *Elenchos*, XIII (1992) 277-327, en pág. 284, n. 11; Annas y Barnes, *op. cit*., pág. 58, n. 241; Machuca, «Sextus Empiricus...», págs. 35 y 39.

[68] *Vid*. Machuca, «Sextus Empiricus...», pág. 35; Anna Maria Ioppolo, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, Nápoles, Bibliopolis, 2009, pág. 54, n. 87.

también cabría considerar que pudieron componerse (y quizá reelaborarse constantemente) de manera simultánea y no secuencial: es decir, que ambas obras pudieron escribirse a la vez, concebida quizá cada una con diferentes objetivos y dirigida a un público diferente, y no una después de la otra. En este sentido, podríamos afirmar, con Anna Maria Ioppolo, que «la cuestión cronológica no tiene un peso determinante para juzgar la superioridad filosófica o argumentativa» de una obra sobre otra, «en cuanto que las diferencias entre ambas obras se deben más bien a las diferentes perspectivas desde las que afrontan los problemas»[69].

Sea como sea, el planteamiento de esta *vexata quaestio*, y especialmente la inversión de la crítica actual en el establecimiento de la relación cronológica entre ambas obras, ha tenido sin duda un aspecto positivo, como es el de haber estimulado una nueva relectura de éstas, «libre de la obsesión con la cronología, pero no sin impacto filosófico»[70], atenta a acometer de nuevo, con renovado interés y desde una óptica más amplia, el estudio tanto de la organización general de sus contenidos como de la elección y formulación de argumentos, la definición de conceptos, la relación con las posibles fuentes de Sexto y con otras corrientes de pensamiento contemporáneas a éste, etc.

TRADICIÓN MANUSCRITA DE «CONTRA LOS DOGMÁTICOS»

El trabajo de referencia sobre los manuscritos griegos de Sexto Empírico sigue siendo el de Mutschmann, «Die Überlieferung der Schriften des Sextus Empiricus», *Rheinisches Mu-*

[69] IOPPOLO, *op. cit.*, pág. 29, n. 34.

[70] BRUNSCHWIG, «Pyrrhonism», pág. 478.

seum, LXIV (1909) 244-284, desarrollado luego y ampliado en algunos puntos en las introducciones a los diferentes volúmenes de la edición teubneriana[71]. Posteriormente cabe señalar el artículo de Paolo Eleuteri, «Note su alcuni manoscritti di Sesto Empirico», *Orpheus*, 6 (1985) 432-436, que añade diversas precisiones y varias referencias nuevas a la lista de manuscritos de Mutschmann, la introducción a la edición crítica del *Adversus musicos* (*M.* VI) a cargo de Denise Greaves, que estudia varios manuscritos importantes[72], y especialmente el citado libro de Luciano Floridi, que a los abundantes datos aportados al respecto añade en apéndice una utilísima «*Short List of Manuscripts of Sextus Empiricus*»[73] que duplica con creces la ofrecida en su día por Mutschmann.

La tradición manuscrita de las obras de Sexto Empírico se basa, en su inmensa mayoría, en códices de los siglos XV y XVI.

---

[71] El trabajo de Mutschmann se basaba fundamentalmente en los de Martin von SCHANZ, «Zu den sogenannten *Dialexeis*», *Hermes*, 19 (1884) 369-384, y Ernst WEBER, «Über den Dialect der sogenannten *Dialexeis* und die Handschriften des Sextus Empiricus», *Philologus*, 57 (1898) 64-102, que catalogaban los manuscritos de Sexto en función de la presencia o no en ellos de los *Dissoi Logoi* o *Dialexeis* (un breve tratado sofístico, escrito en el siglo V a. C., que suele aparecer al final de muchos manuscritos de Sexto y que a veces se atribuyó a este), al igual que haría Mutschmann, quien aprovecharía también, en el segundo tomo de su edición teubneriana (que recoge la obra que aquí traducimos), las indicaciones sobre manuscritos incluidas en la disertación de Arthur KOCHALSKY, *De Sexti Empirici adversus Logicos libris quaestiones criticae*, Marburg, 1911.

[72] *Sextus Empiricus, Against the musicians (Adversus musicos): a new critical text and translation on facing pages, with an introduction, annotations and indices verborum and nominum et rerum by Denise Davidson Greaves*, Lincoln, Nebraska/Londres, University of Nebraska Press, 1986.

[73] FLORIDI, *op. cit.*, págs. 89-93. La lista de Floridi está basada en la que había publicado este mismo autor en su artículo «The Diffusion of Sextus Empiricus' Works in the Renaissance», *Journal of the History of Ideas*, 56 (1995) 63-85, con diversos añadidos y correcciones.

La única excepción, por lo que respecta a *D.*, la constituye el *Laurentianus gr.* 85.19 (sigla N en Mutschmann), parte del siglo XIII y parte del XVI; este códice cartáceo, que perteneció al humanista italiano Francesco Filelfo[74], contiene la obra completa de Sexto Empírico (es decir, *P.* seguido de *M.* y finalmente *D.*), con algunas notas marginales, y, aunque la mano más antigua, que escribe precisamente *D.*, está escrita de forma algo irregular y descuidada, según Mutschmann[75], sin embargo es de inapreciable valor para la constitución del texto. En la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia se conservan también otros dos manuscritos con el mismo contenido. Uno es el *Laurentianus gr.* 85.11 (sigla L), terminado de copiar el 8 de septiembre de 1465 por Tomás Prodromita, escrito en 345 folios a dos columnas y muy bien conservado; el códice perteneció a Giorgio Antonio Vespucci, quien lo donó al convento de San Marcos, y fue manejado y anotado por el Poliziano y quizá también por Gianfrancesco Pico della Mirandola[76]. El otro, de menor importancia que los dos anteriores para la reconstrucción del texto de la obra que nos ocupa, es el *Laurentianus gr.* 85.24 (sigla F), un códice en pergamino datado en el siglo XVI[77].

---

[74] *Vid.* Gian Mario CAO, «The Prehistory of Modern Scepticism: Sextus Empiricus in Fifteenth-Century Italy», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 64 (2001) 229-280, en pág. 239.

[75] MUTSCHMANN, «Die Überlieferung ...», pág. 245. Para una descripción más detallada de este códice, *vid.* el prefacio a la edición de MUTSCHMANN (1914), págs. V-X; como allí se dice (pág. V), Mutschmann cambió por N la sigla f, que había dado previamente a este manuscrito, en homenaje a Augustus Nebe, su descubridor y el primero que lo estudió en profundidad.

[76] *Vid.* FLORIDI, *Sextus Empiricus...*, pág. 30 y n. 124.

[77] Los tres manuscritos citados han sido digitalizados por la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia y se pueden ver en su sitio web (<http://www.bml.firenze.sbn.it/>), donde se encontrarán también numerosos datos bibliográficos sobre cada uno.

Otros manuscritos que contienen la obra completa de Sexto Empírico son los siguientes:

- *Berolinensis Phillipps gr.* 1518 (sigla B): conservado en la Staatsbibliothek de Berlín, fue copiado en Venecia por Camilo Bartolomé Zanetti (Camillus Venetus) en 1542.
- *Matritensis gr.* 158 (BN 4709; *olim* O-30): códice cartáceo, copiado en 1549, en Roma, por Juan Maurómata de Corfú; contiene, por este orden, *M.*, *D.* y *P.* (escrita esta última obra por una segunda mano, poco posterior); el primer poseedor de este manuscrito, no colacionado por Mutschmann, fue Francisco de Mendoza, y tras pasar por diversas manos acabó en el convento de San Vicente de Plasencia en el siglo XVII y un siglo más tarde en la Biblioteca Nacional de Madrid; la parte correspondiente a *P* presenta numerosas adiciones, correcciones y variantes de la pluma del humanista Juan Páez de Castro[78].
- *Marcianus gr.* IV.26 (coll. 1442; sigla W en Mutschmann): códice membranáceo conservado en la Biblioteca Nacional Marciana de Venecia y copiado por César Strategós en 1494-1495; al parecer, es copia de un manuscrito también en pergamino, quizá de principios o mediados del siglo XV, que perteneció a la Biblioteca Vaticana pero se perdió en el Saco de Roma en 1527[79].
- *Monacensis gr.* 79 (sigla m): códice cartáceo del siglo XVI, bien preservado y con diversas correcciones posteriores, conservado en la Bayerische Staatsbibliothek de Múnich.

---

[78] *Vid.* Gregorio DE ANDRÉS, *Catálogo de códices griegos de la Biblioteca Nacional*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1986, págs. 272-274; FLORIDI, *Sextus Empiricus...*, pág. 71.

[79] *Vid.* FLORIDI, *Sextus Empiricus...*, pág. 34 y n. 146.

- *Parisinus gr.* 1963 (sigla A en Mutschmann, quien lo da como prácticamente gemelo del citado *Berolinensis* [B])[80]: códice cartáceo copiado el año 1534 por Nicolás Sofianós para el erudito galo Georges de Selves, traductor de Plutarco y a la sazón embajador francés en Venecia[81], y conservado, como los dos siguientes de esta lista, en la Biblioteca Nacional de París[82].
- *Parisinus gr.* 1964 (sigla E): códice cartáceo del siglo XV, escrito a dos columnas; Mutschmann considera éste y el *Laurentianus gr.* 85.11 (L) como «coetanei ... et in libris adv. mathematicos dogmaticosque quasi fratres germani»[83].
- *Parisinus suppl. gr.* 133 (sigla D): códice cartáceo datado en la primera mitad del siglo XVI; perteneció a la familia de los Tolomei, en Siena, y de allí pasó a manos francesas (entre ellas, las del escritor erótico y erudito Nicolás Chorier) hasta llegar, a mediados del siglo XVIII, a la Biblioteca Nacional de París[84].

---

80 *Vid.* H. MUTSCHMANN, *Sexti Empirici opera*, vol. I, Leipzig, Teubner, 1912, pág. X.

81 *Vid.* FLORIDI, *Sextus Empiricus...*, pág. 35 (donde se dice erróneamente que la sigla de este manuscrito en la lista de Mutschmann es F).

82 Para éste y el siguiente manuscrito, *cf.* también Henri OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale et des autres bibliothèques de Paris et des départements. Seconde partie: ancien fonds grec*, París, Picard, 1888, pág. 172.

83 MUTSCHMANN, *Sexti Empirici opera*, vol. II, Leipzig, Teubner, 1914, pág. X.

84 Tomo los datos de Charles ASTRUC, Marie-Louise CONCASTY, Cécile BELLON y Christian FÖRSTEL, *Catalogue des manuscrits grecs. Supplément grec numéros 1 à 150*, París, Bibliothèque nationale de France, 2003, al que puede accederse *on line* en las páginas del Département des Manuscrits de la BnF, en la siguiente dirección: <http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/cdc.html> (consultado el 22/12/2010).

- *Taurinensis Athenaei gr.* 81 (B. I. 3; sigla T en Mutschmann, quien lo da como *Taurinensis gr.* 12): códice cartáceo escrito a dos columnas, datado entre finales del siglo XV y comienzos del XVI y conservado actualmente en la Biblioteca Nazionale Universitaria de Turín; según Greaves, en este manuscrito, que perteneció a Henri Estienne (Henricus Stephanus)[85], se basó la primera edición moderna de Sexto Empírico, la de los hermanos Chouet (Génova, 1621), de la que hablaremos más adelante[86].
- *Vaticanus gr.* 217 (sigla r): códice cartáceo datado en el tercer cuarto del siglo XVI, que incluye numerosas anotaciones de Mateo Devaris, discípulo y secretario del humanista griego Janus Láscaris[87].
- *Vaticanus gr.* 1338 (sigla R): códice datado a mediados del siglo XVI, también en papel y, como el anterior, con numerosas correcciones y anotaciones de Mateo Devaris[88].
- *Vaticanus Ottobonianus gr.* 21 (sigla O): códice cartáceo copiado en 1541 por Nicolaus Murmuris de Nauplia.
- *Vesontinus* 409 (sigla H): códice cartáceo del siglo XVI, conservado en la Biblioteca Universitaria de Besançon.

Otro grupo de manuscritos, en número menor y datados por lo general en el siglo XVI, contienen solamente el *Adversus mathematicos* «completo», es decir *M.* seguido de *D.* Son éstos:

---

85 *Vid.* FLORIDI, *Sextus Empiricus...*, pág. 76.

86 GREAVES, *op. cit.*, págs. 111-113; no pensaba así, sin embargo, MUTSCHMANN, *Sexti Empirici opera*, vol. II, Leipzig, Teubner, 1914, pág. XIV, quien señalaba al *Laurentianus* 85.11 (L).

87 *Vid.* FLORIDI, *Sextus Empiricus...*, pág. 26.

88 *Vid.* FLORIDI, *Sextus Empiricus...*, págs. 26-27; para la datación de estos dos manuscritos vaticanos, *vid.* ELEUTERI, *art. cit.*, pág. 433.

- *Cizensis gr. fol.* 70 (sigla C): códice cartáceo copiado por Manuel Bebenés en 1556 y conservado actualmente en la Stifsbibliothek de Zeitz, en la Sajonia alemana; según Fabricius, perteneció a la misma familia que el utilizado por Hervet en su traducción de 1569, de la que hablaremos más adelante, aunque Greaves piensa que éste fue en realidad el *Parisinus gr.* 2081 (Z), reseñado *infra*.[89]
- *Escurialensis gr.* 136 (T-I-16; sigla z en Mutschmann): códice cartáceo del siglo XVI que perteneció al escritor y diplomático Diego Hurtado de Mendoza[90].
- *Marcianus gr.* 262 (coll. 408; sigla Ve, luego V en Mutschmann)[91]: códice membranáceo datado hacia la primera mitad del siglo XV, y en todo caso anterior a 1468, cuando el cardenal Besarión lo donó a la Biblioteca Marciana de Venecia, donde se conserva actualmente; copiado probablemente a partir del manuscrito de Filelfo, el *Laurentianus* 85.19 (N), fue a su vez modelo para el mencionado *Cizensis gr. fol.* 70 (C)[92].
- *Oxoniensis Bodleianus Savilianus gr.* 1 (6548; sigla S en Mutschmann): códice cartáceo copiado por Jacobo Darimplaios y fechado el 15 de febrero de 1589[93]; conservado en la Bodleian Library de Oxford, contiene *M.* seguido de *D.* en los primeros 199 folios, y en los restantes diversas obras de Euclides, Autólico y otros autores, lo que demuestra, según Mutschmann[94], una estrecha relación

---

89 *Vid.* FLORIDI, *Sextus Empiricus...*, págs. 86-87.

90 *Cf.* FLORIDI, *Sextus Empiricus...*, pág. 72 y n. 204.

91 *Cf.* MUTSCHMANN, *Sexti Empirici opera*, vol. II, Leipzig, Teubner, 1914, pág. VI.

92 *Vid.* FLORIDI, *Sextus Empiricus...*; págs. 26 y 86.

93 *Vid.* ELEUTERI, *art. cit.*, pág. 432.

94 MUTSCHMANN, «Die Überlieferung ...», pág. 247.

entre este manuscrito y el *Mertonensis* 304 (M), que reseñamos a continuación.

- *Oxoniensis Mertonensis gr.* 304 (sigla M): códice en papel, misceláneo y, también como el anterior, datado en el último cuarto del siglo XVI[95]; conservado en el Merton College de Oxford, contiene *M.* y *D.* junto con obras de Euclides y varios comentarios anónimos a los dos últimos libros de la *Metafísica* de Aristóteles[96].
- *Parisinus gr.* 1965 (sigla P): códice cartáceo del siglo XVI, conservado, como el siguiente, en la Biblioteca Nacional de París.
- *Parisinus gr.* 2081 (sigla Z): códice cartáceo del siglo XVI, que contiene, como el anterior, *D.* precedido de *M.*, aunque está mútilo al principio y al final, y que perteneció a Janus Láscaris, cuyas anotaciones conserva, así como las de su pupilo y secretario Mateo Devaris[97]; como dijimos anteriormente, Greaves piensa que fue este manuscrito el que utilizó Hervet para su traducción latina de 1569[98].
- *Regimontanus* S. 35 (16^b 12; sigla R en Mutschmann, quien lo da como prácticamente gemelo de V)[99]: códice membranáceo del siglo XV, conservado actualmente en la Stadts- und Universitätsbibliothek de Königsberg; este manuscrito podría ser copia también del códice vaticano perdido al que nos referíamos más arriba[100].

---

95 *Vid.* ELEUTERI, *art. cit.*, pág. 432.

96 MUTSCHMANN, «Die Überlieferung...», pág. 246.

97 *Vid.* FLORIDI, *Sextus Empiricus...*, pág. 26.

98 GREAVES, *op. cit.*, págs. 105-109; *vid.* también FLORIDI, *Sextus Empiricus...*, págs. 86-87, y, para éste y el anterior códice parisino, OMONT, *op. cit.*, págs. 172 y 190.

99 *Cf.* MUTSCHMANN, *Sexti Empirici opera*, vol. II, Leipzig, Teubner, 1914, pág. VI (en su artículo de 1909 le asignaba la sigla K).

100 *Vid.* FLORIDI, *Sextus Empiricus...*, pág. 34.

Como vemos, un buen número de códices nos han transmitido *D.* junto al resto de las obras conservadas de Sexto o al menos junto a *M.*, pero son muy pocos los que lo transmiten de manera separada o exenta. En realidad sólo uno, si consideramos como un único manuscrito los códices *Augustanus* 234 y *Augustanus* 236, conservados en la Staats- und Stadtbibliothek de Augsburgo y escritos ambos en la segunda mitad del siglo XVI, probablemente en España, en el taller de Andrea Darmario; las razones para considerarlos un único manuscrito se basan tanto en su probable procedencia como, sobre todo, en su contenido, puesto que el primero de ellos, el *Augustanus* 234, contiene solamente *D.* III-V, lo que parece una clara continuación del *Augustanus* 236, que contiene sólo los dos libros *Contra los lógicos*, es decir, *D.* I-II[101]. Éste es el único caso, como decimos, porque el *Parisinus gr.* 1967 (sigla e en Mutschmann junto con el manuscrito que mencionamos a continuación), un códice cartáceo del siglo XVI, copiado por Constantinos, contiene solamente *D.* II-V[102], completando así al *Parisinus gr.* 1966, que contiene *P.*, *M.* y *D.* I., y, según Mutschmann, estos dos códices han de considerarse un único manuscrito, aunque tengan diferentes cubiertas[103]; pero, a pesar de que las razones para considerar ambos códices un único manuscrito están mucho más claras en este caso que en el anterior, aun así estaríamos ante un manuscrito de Sexto completo, no de *D.* solamente, como lo son los dos *Augustani* mencionados.

Restan, finalmente, un puñado de códices que contienen sólo fragmentos de *D.*, como son los siguientes:

---

[101] *Vid.* WEBER, *op. cit.*, pág. 101.

[102] Con una extensa laguna al principio de *D.* II, que comienza al final del § 83 tras la advertencia del copista de que «falta un cuaderno» (λείπεται τετράδιον): *vid.* MUTSCHMANN, «Die Überlieferung...», pág. 247, n. 4.

[103] MUTSCHMANN, *ibid.*

- *Londinensis* (*Royal.*)16.D.XIII (sigla L en Mutchsmann): códice cartáceo de la segunda mitad del siglo XVI, conservado en la British Library (sección Old Royal Mss.) y copiado por Andrea Darmario (aunque no su parte final, al parecer); contiene sólo *D.* IV y V (precedido de *P.* y *M.* I-III 75) y conserva notas manuscritas de Isaac Casaubon, que fue uno de sus poseedores[104].
- *Monacensis gr.* 159: códice cartáceo de la primera mitad del siglo XV (al menos la parte final del libro, que contiene a Sexto; la central, con una obra de Ptolomeo, es de mediados del XIV); conservado en la Bayerische Staatsbibliothek de Múnich, contiene *M.* y a continuación *D.* I, II y el comienzo de III, con importantes lagunas[105].
- *Taurinensis Athenaei gr.* 158 (B. III. 32)[106]: códice en papel, del siglo XVI, conservado en la Biblioteca Nazionale Universitaria de Turín; contiene *M.* y *D.* I-II.
- *Vaticanus Rossianus gr.* 979 (*olim* XI 129): este códice, datable, por las filigranas del papel, en el tercer cuarto del siglo XVI, contiene solamente *P.* y *D.* I-III (hasta § 194)[107].
- *Vratislaviensis Rehdigerianus gr.* 45 (sigla V en Mutschmann): códice cartáceo del último cuarto del siglo XVI, copiado por Camillo Zanetti y conservado en la Biblioteca Universitaria de Breslau; mutilado al final, contiene sólo *P.* y a continuación *D.* I-II, hasta § 349[108].

---

104 *Vid.* MUTSCHMANN, «Die Überlieferung...», pág. 248; FLORIDI, *Sextus Empiricus...*, pág. 77.

105 *Vid.* Ignaz HARDT, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae Bavaricae. Vol. I: Codices Graecos. Tom. II*, Múnich, I.E. Seidel, 1806, págs. 186-189.

106 WEBER, *op. cit.*, pág. 101, lo daba como «*Taurinensis CXXIII. c.V. 14*».

107 *Vid.* ELEUTERI, *art. cit.*, pág. 433. Este códice no fue colacionado por Mutschmann, pero tampoco aparece incluido en la lista de Floridi.

108 *Vid.* MUTSCHMANN, «Die Überlieferung...», pág. 248 (aunque luego,

Tenemos, por tanto, un total de 30/32 manuscritos que contienen *D.* completa o parcialmente, y todos ellos procederían, en última instancia, de un arquetipo (G) que debió de llegar a Venecia procedente de Bizancio en torno al siglo XII. Mutschmann no conoció algunos de estos manuscritos y, entre los que colacionó para la constitución del texto de *D.* en su edición teubneriana de 1914, aquellos a los que concedió una mayor importancia fueron los dos *Laurentiani* inicialmente señalados, el 85.19 (N) y el 85.11 (L), y el *Parisinus* 1964 (E)[109], y en menor medida el *Parisinus* 1963 (A), el *Berolinensis Phill.* 1518 (B), el *Marcianus* 262 (V) y el *Regimontanus* S. 35 (16[b] 12; sigla R), a los que considera en general *deteriores*[110].

EDICIONES, TRADUCCIONES Y COMENTARIOS

Antes de la *editio princeps* del texto griego, tenemos noticias de tres traducciones latinas de *D.*, dos parciales y una completa. La primera es obra del humanista italiano Francesco Filelfo, quien poseyó un códice griego con la obra del Empírico[111] y en cuyas *Commentationes Florentinae de exilio* (compuestas en torno a 1440) incluyó diversos fragmentos traducidos del *Contra los éticos* (*D.* V), algunos de notable extensión (en total abarcan cerca de una cuarta parte del libro sextano)[112]. La se-

---

en la edición de 1914, la sigla V es asignada al *Marcianus gr.* 262); ELEUTERI, *op. cit.*, pág. 433.

[109] MUTSCHMANN, *Sexti Empirici opera*, vol. II, Leipzig, Teubner, 1914, págs. VI-XI.

[110] MUTSCHMANN, *ibid.*, pág. XI.

[111] El *Laurentianus gr.* 85.19: para la identificación de este códice como el de Filelfo, *vid.* CAO, *op. cit.*, pág. 239.

[112] *Vid.* CAO, *op. cit.*, págs. 265-277, donde se recogen en apéndice los pasajes en cuestión.

gunda es una traducción de *D.* I (aunque falta el comienzo), conservada en la Bodleian Library de Oxford y hecha probablemente entre 1553 y 1563 por sir Johannes Wolley, erudito y diplomático de la Reina[113]. La traducción completa, primera de la obra íntegra de Sexto Empírico, es la de Gentianus Hervetus, publicada en Amberes y París en 1569 con el siguiente título:

- *Sexti Empirici Viri Longe Doctissimi Adversvs Mathematicos, Hoc est, aduersus eos qui profitentur disciplinas, Opvs eruditissimum, complectens vniuersam Pyrrhoniorum acutissimorum Philosophorum disputandi ... Græce nunquam, Latine nunc primum editum, Gentiano Herveto Avrelio Interprete. Eivsdem Sexti Pyrrhoniarvm Hypotyposeoñ Libri Tres: Qvibvs in tres Philosophiæ partes seuerissime inquiritur ... Græce nunquam, Latine nunc primum editi, Interprete Henrico Stephano. Accessit & Pyrrhonis vita, ex Diogene Laertio ... Item, Claudij Galeni Pergameni contra Academicos & Pyrrhonios, D. Erasmo Roterodamo interprete.*

La *editio princeps* de la obra completa de Sexto Empírico se publicó en Ginebra el año 1621, a cargo de los hermanos Pedro y Jacobo Chouet[114], con el siguiente título:

- *Σέξτου Ἐμπειρικοῦ τὰ σωζόμενα. Sexti Empirici opera quae extant. Magno ingenii acumine scripti, Pyrrhoniarum Hypotyposeon libri III. Quibus in tres philosophiae*

[113] *Vid.* Floridi, *Sextus Empiricus...*, págs. 84-85.

[114] *Typis ac sumptibus Petri et Jacobi Chouet*; ediciones similares se publicaron el mismo año en Orleans y en París, esta última con una página de título algo diferente y en el pie de imprenta la indicación *in officina A. Pacard. Vid.* Floridi, *Sextus Empiricus...*, págs. 53-54.

partes acerrime inquiritur, Henrico Stephano interprete, Adversus Mathematicos, hoc est, eos qui disciplinas profitentur, libri X, Gentiano Herveto Aurelio interprete, Graece nunc primum editi. [...] ms. nostri varias lectiones et coniecturas aliquot margini insertas operi praefiximus. Indicibus item necesariis opus locupletavimus.

Cada página presenta dos columnas, con el texto griego en la izquierda y en la derecha la traducción latina paralela, que reproduce la de Stephanus (Ginebra, 1562), para *P.*, y la de Hervetus, para *M.* y *D.*, de la que ya hemos hablado[115]. La edición incluía también la *Vita Pyrrhonis* de Diógenes Laercio y el *De optimo docendi genere* de Galeno, así como un apéndice con las notas y comentarios de Stephanus a Sexto, terminando con unos *indices auctorum, titulorum et capitum* y un *index rerum insignium.*

La siguiente edición, de Fabricius, se publicó en Leipzig en 1718 con el siguiente título[116]:

- *Sexti Empirici Opera graece et latine: Pyrrhoniarum institutionum libri III cum Henrici Stephani versione et notis. Contra mathematicos s. disciplinae professores, libri VI, Contra philosophos libri V, cum versione Gentiani Herveti. Graeca ex mss. codd. castigavit, versiones emendavit supplevitque et toti operi notas addidit Johannis Albertus Fabricius.*

El texto griego ocupa la parte superior de cada página, debajo se coloca la versión latina paralela (la de Stephanus, para *P.*,

---

[115] Hacia mediados del siglo XVII suele fecharse otra traducción latina, esta parcial, de *D.* I-II, que realizó el matemático francés René-François de Sluse y que se conserva en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Francia (*Parisinus lat.* 10197): *vid.* FLORIDI, *Sextus Empiricus...*, pág. 58.

[116] *Vid.* FLORIDI, *Sextus Empiricus...*, págs. 54-55. En 1840 se publicó una edición revisada en dos volúmenes, que es la que hemos manejado.

y la de Hervetus, para *M.* y *D.*, como habían hecho los hermanos Chouet) y debajo, finalmente, las abundantes notas. Se eliminan los añadidos de Diógenes Laercio y Galeno y se adjuntan unos índices de autores y de términos griegos.

Cronológicamente, la siguiente edición es la de Bekker, de título mucho más escueto:

- *Sextus Empiricus, ex recensione Immanuelis Bekkeri*, Berlín, Reimer, 1842.

Como ya dijimos, Bekker fue el primero en utilizar el título de Πρὸς δογματικούς para referirse a los *Contra philosophos libri V* de la edición de Fabricius, y en alterar además el orden de las obras que presentaban las anteriores ediciones, anteponiendo *D.* a *M.*, como hará luego Mutschmann.

Llegamos finalmente a la edición considerada de referencia y en la que nos hemos basado para nuestro trabajo de traducción, la de Mutschmann:

- *Sexti Empirici opera, edidit Hermannus Mutschmann, vol. II: Adversus dogmaticos libros quinque (adv. mathem. VII-XI) continens*, Leipzig, Teubner, 1914 (reimpreso en 1984)[117].

Un par de décadas más tarde se publica la edición bilingüe del reverendo Bury, con traducción inglesa demasiado arcai-

[117] El vol. I (Leipzig, Teubner, 1912), que incluía *P.*, fue reeditado en 1958 tras ser revisado por Jürgen MAU, quien se encargó también de editar el vol. III (Leipzig, Teubner, 1961), que incluye los seis libros de *M.* El vol. IV, en fin, publicado como complemento a la obra en 1962, está dedicado a unos utilísimos índices a cargo de K. JANÁČEK, editados luego independientemente (*Sexti Empirici indices, editio tertia completior*) en Florencia, Olschki, 2000.

ca y literal[118], y escasamente anotada, en la línea de la colección Loeb:

- Robert G. Bury, *Sextus Empiricus. II: Against the Logicians*, y *III: Against the Physicists. Against the Ethicists*, Cambridge, MA, Harvard Univ. Press / Londres, Heinemann, 1935 y 1936.

En inglés conocemos también las traducciones parciales de Richard Bett, la primera (*D.* V) con amplio comentario y la segunda (*D.* I-II) acertadamente anotada, y ambas con buenas introducciones[119]:

- *Sextus Empiricus: Against the Ethicists (Adversus Mathematikos XI)*, Translated with an Introduction and Commentary by Richard Bett, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- *Sextus Empiricus: Against the Logicians*, translated and edited by Richard Bett, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Traducción inglesa de fragmentos más o menos amplios de la obra que nos ocupa podemos encontrar también en libros como los siguientes:

- *Sextus Empiricus. Selections from the Major Writings on Scepticism, Man, & God. Edited with Introduction and*

[118] *Vid.* BETT, *Logicians*..., pág. XXXII. La de Bury, a pesar de todos sus defectos, reiteradamente señalados por los estudiosos, sigue siendo hasta la fecha la única traducción inglesa completa de la obra de Sexto Empírico.

[119] Es inminente la aparición de una traducción anotada de los dos libros de *Against the Physicists* (*D.* III-IV) para la Cambridge University Press, con la que Richard Bett completaría su traducción de *D.*

Notes by Philip P. Hallie, Translated from the Original Greek by Sanford G. Etheridge, Middletown, Conn., Wesleyan University Press, 1968.

- Anthony A. Long y David N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers: Greek and Latin texts with notes and bibliography*, Nueva York, Cambridge University Press, 1987.
- Brad Inwood y L. P. Gerson, *Hellenistic Philosophy: introductory readings*, Indianapolis, Ind., Hacket, [2]1997.

En el primero hallamos traducción de pasajes amplios de *D.* I y III, con algunas notas, y en el último título se amplía bastante el número de pasajes, que abarcan ya los cinco libros que componen *D.*, pero las notas brillan por su ausencia y la traducción deja que desear, mientras que en la conocida antología de Long y Sedley encontramos más de setenta fragmentos de los cinco libros de *D.*, algunos bastante amplios, y no sólo en traducción, sino también acompañados del texto griego, notas y amplios comentarios.

Pero, como hemos dicho, la única traducción inglesa completa de *D.* es hasta el momento la referida de Bury, con los defectos que ya hemos señalado. Aparte de esta inglesa, por lo que respecta a traducciones completas de esta obra a otras lenguas modernas contamos con la italiana de Antonio Russo, en dos volúmenes:

- *Sesto Empirico. Contro i logici*, introduzione, traduzione e note a cura di A. Russo, Roma/Bari, Laterza, 1975.
- *Sesto Empirico. Contro i fisici, Contro i moralisti*, introduzione di G. Indelli, traduzione e note di A. Russo, riviste e integrate da G. Indelli, Roma/Bari, Laterza, 1990.

El primer volumen presenta una buena introducción, una traducción correcta y unas útiles notas, así como amplios suma-

rios de ambos libros; el segundo volumen publicó póstumamente la traducción anotada de *D*. III-V, revisadas ambas, traducción y notas, por Giovanni Indelli, y muchas de las notas, sobre todo del último libro, integradas a partir de notas manuscritas de Russo o añadidas por el propio Indelli.

Anteriormente el propio Antonio Russo había publicado una serie de traducciones parciales o fragmentarias de nuestra obra en:

- *Scettici antichi*, a cura di A. Russo, Turín, UTET, 1978.

A esta hay que añadir, pocos años más tarde, la copiosa recolección de pasajes de *D*. II efectuada por Baldassarri, dentro de su recopilación de testimonios y fragmentos de la lógica estoica, que no sólo edita y traduce, sino que también anota y comenta brevemente los pasajes seleccionados:

- *La logica stoica. Testimonianze e frammenti. Testi originali con introduzione e traduzione commentata, IV: Sesto Empirico. Dai Lineamenti pirroniani II. Dal Contro i matematici VIII*, a cura di Mariano Baldassarri, Como, Libreria Noseda, 1986.

En italiano debemos señalar también la edición, traducción y amplio comentario de *D*. V a cargo de Emidio Spinelli:

- *Sesto Empirico. Contro gli Etici*, introduzione, edizione, traduzione e commento a cura di E. Spinelli, Nápoles, Bibliopolis, 1995.

Dentro de las traducciones completas de *D*. está también la alemana, más reciente (y hasta la fecha la única en esa lengua), de Hansueli Flückiger:

- H. Flückiger, *Sextus Empiricus. Gegen die Dogmatiker (Adversus mathematicos libri 7-11)*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1998,

que, además de una escueta sinopsis de cada libro y algunas notas, incluye un útil apartado de variantes textuales respecto a la edición de Mutschmann.

No conocemos más traducciones completas de *D.* a ninguna otra lengua moderna, fuera de las tres que hemos mencionado hasta ahora y de la holandesa a la que nos referiremos enseguida. En francés, salvo una traducción parcial de *D.* I publicada en 1779[120], sólo conocemos la siguiente:

- Jean Grenier y Geneviève Goron, *Oeuvres choisies de Sextus Empiricus: contre les physiciens, contre les moralistes, hypotyposes pyrrhoniennes*, París, Aubier, 1948.

En realidad, la obra de Grenier y Goron recoge únicamente traducción de la parte primera de *D.* III (concretamente §§ 1-195) y de *D.* V completo, y no aporta gran cosa en los pocos casos en que se aparta de ser una mala traducción *ad litteram* de la versión inglesa de Bury. A esta habría que añadir la selección de pasajes traducidos y brevemente anotados que presenta la antología de Dumont:

- *Les Sceptiques grecs*, textes choisis et traduits par Jean-Paul Dumont, París, PUF, 1966.

Tenemos noticia también de una traducción completa al holandés de *D.* (junto con el resto de obras de Sexto Empírico), así como de traducciones parciales (siempre de *D.* I-II) al polaco y

[120] *Vid.* FLORIDI, *Sextus Empiricus...*, págs. 58-59.

al ruso, si bien nuestra impericia con estos idiomas nos ha desaconsejado, cuando no impedido, su consulta. Sí que hemos tenido siempre a la vista, en cambio, las traducciones citadas al alemán, francés, inglés e italiano, así como la traducción latina de Hervetus, las cuales, cada una en su medida, han arrojado luz sobre muchos pasajes oscuros y nos han sido de gran ayuda para entender el texto griego original en toda su complejidad, que a veces no es poca.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Por lo que respecta a bibliografía secundaria, al objeto de no alargar demasiado esta introducción, y dado que hemos procurado incluir suficientes referencias a ella en nuestras notas a la traducción, vamos a prescindir aquí de recoger un listado más o menos largo de títulos, cuya selección habría sido, además, necesariamente subjetiva, y nos limitaremos a remitir a la reciente actualización bibliográfica incluida en el excelente *companion* de Bett[121], que, aunque no es exhaustiva y descuida un tanto trabajos escritos en lenguas distintas del inglés, sin embargo nos parece una selección bibliográfica amplia y razonada, que da una buena visión crítica general del estudio del escepticismo antiguo en los últimos treinta años. Esta actualización debe completarse con la bibliografía —esta sí exhaustiva— recogida por Ferraria y Santese en el segundo volumen de *Lo scetticismo antico*[122] y continuada luego en el artículo de Misuri en *Elen-*

[121] R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge/Nueva York, Cambridge University Press, 2010, págs. 314-345.

[122] Lucina FERRARIA y Giuseppina SANTESE, «Bibliografia sullo scetticismo antico (1880-1978)», en G. Giannantoni (cur.), *Lo scetticismo antico. Atti del Convegno organizzato dal Centro di studio del pensiero antico del C.N.R., Roma, 5-8 novembre 1980*, Nápoles, Bibliopolis, 1981, vol. II, págs. 753-850.

chos[123], que en conjunto abarcan más de un siglo de estudios sobre el escepticismo antiguo. Citemos también, por último, la bibliografía general sobre escepticismo recogida en la página personal de Diego Machuca (<http://sites.google.com/site/diegomachuca/home>), estudioso del escepticismo que mantiene un interesante blog (llamado «*Aporia*»: <http://blogaporia.blogspot.com/>) y es editor del reciente volumen colectivo *New Essays on Ancient Pyrrhanism* (Leiden, Brill, 2011), así como del *International Journal for the Study of Skepticism*, cuyos dos primeros números acaban de ver la luz en 2011.

NUESTRA TRADUCCIÓN

Hasta donde se nos alcanza, esta es la primera ocasión en que se traduce al español el *Contra los dogmáticos* de Sexto Empírico. Por ello nos parece conveniente hacer un rápido esbozo de la labor que hemos realizado y señalar algunas cuestiones formales o de otra índole que se nos han planteado a lo largo de este trabajo de años.

Recordemos, en primer lugar, que el texto que sirve de base a nuestra traducción es el de la edición teubneriana de Mutschmann (Leipzig, 1914), aceptada actualmente como edición de referencia por el consenso general de los estudiosos. Para aligerar el texto de la traducción y sus márgenes, hemos optado por dejar al margen sólo la numeración de los párrafos, tanto por parecernos suficiente referencia para encontrar un pasaje como por ser el procedimiento seguido en el resto de obras de Sexto Empírico traducidas en esta colección, y prescindimos, por tanto —salvo en nuestras notas textuales, en las que se hace necesaria

[123] Patrizia MISURI, «Bibliografia sullo scetticismo antico (1979-1988)», *Elenchos*, XI (1990) 257-334.

una mayor precisión—, de la numeración de páginas y líneas según la edición de Bekker (Berlín, 1842), mantenida junto con la numeración de párrafos en la citada edición de Mutschmann.

Utilizamos paréntesis angulares (⟨⟩) para marcar suplementos al texto (es decir, palabras que se requieren en mayor o menor medida para completar el sentido, pero que no están presentes en ningún manuscrito y que se supone que se perdieron durante el proceso de transmisión de la obra), salvo los que son del propio Mutschmann (o propuestos por otro estudioso y asumidos por él) y nos parecen asumibles, y paréntesis cuadrados o corchetes ([]) para indicar glosas (esto es, palabras o frases que aparecen en los manuscritos pero se consideran ajenas al texto original del autor y que fueron añadidas habitualmente por los copistas a modo de explicaciones o comentarios durante el proceso de transmisión), tanto las indicadas como tales por el propio Mutschmann cuanto las sugeridas por otros estudiosos cuyas razones para ello nos parecen aceptables. Por supuesto, tanto en un caso (suplementos) como en otro (glosas) damos cumplida cuenta, en las notas correspondientes, de los problemas textuales en cuestión y de las razones de nuestra discrepancia (o aceptación) respecto al texto editado por Mutschmann.

Como ya señalamos, los manuscritos presentan unos *argumenta* o epígrafes de capítulos, algunos erráticamente numerados, incluidos en el cuerpo del texto de todos los libros de *D.* (una serie de estos *argumenta*, ésta sí correctamente numerada, aparece también al comienzo de *D.* II-V). Estos títulos no parecen seguir un criterio preciso, y su distribución es a veces poco coherente, incluso con alguna repetición[124]; de hecho, Bekker

[124] *Vid.* Russo, *Contro i logici...*, pág. VII, n. 1, y Bett, *Logicians...*, pág. 149, n. 97. Aunque en esta última obra Bett traduce los mencionados epígrafes sin dejar de señalar las dificultades que plantean, en cambio en *Ethicists...*, pág. 45, dice seguir la práctica de la mayoría de los traductores al omi-

los suprimió en su edición, pero fueron restituidos por Mutschmann en la idea de que, aun con esas dificultades y a pesar de que los consideraba ajenos al autor, sin embargo podían ser útiles para el lector de la obra[125]. Por nuestra parte, aunque somos conscientes de su carácter no genuino y de los problemas específicos que plantean, hemos decidido, con todo y con eso, seguir el proceder de Mutschmann y recogerlos también en nuestra traducción, si bien eliminando en ellos toda numeración.

Antes de la traducción de cada libro incluimos también una sinopsis de su contenido[126], seguida cada una de ellas de la relación de las variantes textuales que hemos adoptado en cada libro respecto a la edición teubneriana de Mutschmann, bien para colmar las no pocas lagunas del texto, bien por parecernos mejor alguna lectura diferente o alguna conjetura de otros estudiosos, pero siempre teniendo como objetivo que el texto quede lo más claro posible para el lector, lo cual, si tenemos en cuenta el grado no pequeño de corrupción y dificultad del texto en muchos puntos, ha contribuido sin duda a que el número de variantes supere ampliamente el centenar. Debe tenerse en cuenta que, tanto en esas notas textuales como en las notas explicativas que acompañan a la traducción relativas a —o generadas por— los pasajes en cuestión, utilizamos sólo el nombre del autor

---

tirlos en esta otra traducción; sin embargo, aunque es cierto que al menos la edición de Bekker los omitía, no lo es menos que la práctica entre los traductores es justamente la contraria.

125 Mutschmann, *Sexti Empirici opera*, vol. II, Leipzig, Teubner, 1914, pág. IV.

126 Para la elaboración de estas sinopsis nos han sido de gran ayuda los amplios resúmenes que ofrece Russo (*Contro i logici...*, págs. LI-LXIV; *Contro i fisici. Contro i moralisti...*, págs. 5-18 y 189-190), así como el sumario elaborado por Bett para *D.* I-II (*Logicians...*, págs. XXXVIII-XLIII) y, en menor medida, el incluido por Flückiger (págs. 3-15). Las referencias completas de estas obras se han dado en la sección sobre ediciones, traducciones y comentarios de esta introducción (págs. 43-51).

para referirnos a las obras que hemos mencionado antes en la sección correspondiente a ediciones, traducciones y comentarios, e igualmente hacemos con otros importantes trabajos de crítica textual que estudian particular o tangencialmente el *Contra los dogmáticos* y que listamos a continuación:

- August NAUCK, «Zu Sextus Empiricus», *Philologus*, 4 (1849) 199-201.
- Ludwig KAYSER, «Ueber Sextus Empiricus Schrift πρὸς λογικούς», *Rheinische Museum*, 7 (1850) 161-190.
- Rudolf HIRZEL, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, Leipzig, 1877.
- Paul NATORP, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum: Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*, Berlín, 1884.
- Arthur KOCHALSKY, *De Sexti Empirici adversus Logicos libris quaestiones criticae*, Diss., Marburg, 1911.
- Werner HEINTZ, *Studien zu Sextus Empiricus*, Halle, 1932.

Para referencias internas en las notas, cuando se trata de pasajes del mismo libro empleamos simplemente el número de párrafo o párrafos precedido del signo § (o §§) y, cuando se trata de otros libros, la consabida abreviatura *D.* seguida del número correspondiente (I-V). En cuanto a las citas bibliográficas, los títulos de revistas los damos completos o, en todo caso, con una abreviatura que no dificulte su identificación; utilizamos, en cambio, las abreviaturas *RE*, *NP* y *DPhA*, respectivamente, para las siguientes obras de referencia, mencionadas con frecuencia en nuestras notas:

- *RE* = August PAULY - Georg WISSOWA - Wilhelm KROLL - Kurt WITTE - Karl MITTELHAUS - Konrad ZIEGLER (eds.),

Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung, Stuttgart, Metzler, 84 vols., 1894-1980.

- *NP* = Hubert CANCIK y Helmuth SCHNEIDER (eds.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Metzler, 13 vols., 1996-2002.
- *DPhA* = Richard GOULET (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, París, C. N. R. S. Éditions, 1994 — (4 vols. + 1 suplemento publicados hasta la fecha).

En cuanto a los índices, el alto valor doxográfico del *Contra los dogmáticos*, en el que Sexto hace, como ya hemos indicado, frecuentes referencias a escritos de otros autores y parafrasea, resume o cita textualmente numerosos fragmentos de filósofos y poetas, nos llevó a considerar que sería conveniente incluir también, junto al índice de nombres, habitual en los volúmenes de esta colección, un índice de pasajes citados y paralelos que recogiese todos los pasajes o fragmentos citados en la obra, tanto directamente por el propio Sexto como por nosotros en las notas explicativas. Así lo hemos hecho, finalmente, y esperamos que sea de utilidad para el lector o estudioso que aborde esta obra.

Digamos, para terminar, que hemos procurado respetar el estilo acumulativo y a menudo tedioso de Sexto Empírico, con frases largas que hemos tratado de mantener en la mayoría de ocasiones, siempre que no dificultaran en exceso, a nuestro juicio, la intelección sintáctica del período. Del mismo modo, hemos tratado de mantener las citas poéticas en el sentido de procurar que suenen precisamente a eso, a poesía. Así, hemos traducido casi todos los hexámetros (sistemáticamente los de la épica) «al pabónico modo»[127], con una o habitualmente dos sí-

[127] Véanse las sabias consideraciones de Manuel FERNÁNDEZ GALIANO

labas iniciales en anacrusis, y cinco, excepcionalmente seis, acentos (sólo en un caso damos una larga tirada de versos de seis acentos, y es en el extenso pasaje del poema de Parménides citado en *D.* I 111); para los trímetros yámbicos hemos utilizado dos octosílabos, como los romances (aunque alguna vez hemos traducido así también tiradas largas de hexámetros), y otros metros clásicos para otro tipo de versos, como los alejandrinos para ciertos metros cómicos (vid. *D.* III 188) y trágicos (*D.* V 122); respecto a los dísticos elegíacos, los hemos versionado en endecasílabos blancos, que nos permitían recoger mejor el contenido, si bien a costa de aumentar a veces el número de versos con respecto al original, y también hemos utilizado endecasílabos blancos para versionar los dáctilo-epítritos del himno a la Salud de Licinio (*D.* V 49). Por supuesto, cuando, por causa de nuestra adaptación rítmica, se producen desfases en cuanto al número de versos o desviaciones más o menos acusadas del sentido original de las citas poéticas, se indica oportunamente en nota.

---

sobre este sistema rítmico en las págs. 83-91 de su introducción a la versión rítmica de la *Odisea* a cargo de José Manuel Pabón, publicada póstumamente por la editorial Gredos (Madrid, 1982; BCG, n° 48).

CONTRA LOS LÓGICOS I

(*Contra los dogmáticos* I = *Adversus mathematicos* VII)

SUMARIO

SUMARIO

i. Anaxágoras (90-91).
ii. Pitagóricos (92-109).
iii. Jenófanes (110).
iv. Parménides (111-114).
v. Empédocles (115-125; digresión sobre *similia similibus monstrantur*: 116-119).
vi. Heráclito (126-134).
vii. Demócrito (135-140).

b. Escuelas posteriores a los físicos (141-260):
i. Platón (141-144).
ii. Espeusipo (145-146).
iii. Jenócrates (147-149).
iv. Arcesilao (150-158).
v. Carnéades (159-189).
vi. Cirenaicos (190-200).
vii. Asclepíades (201-202).
viii. Epicuro (203-216).
ix. Peripatéticos (217-226).
x. Estoicos (227-260).

III. Argumentos contra el criterio (261-445).
1. El criterio «por lo cual» o agente (el hombre) (263-342).
a. Dificultades para concebir al hombre (263-282).
b. Dificultades para aprehender al hombre (283-313):
i. Como un todo (284-287).
ii. Por medio del cuerpo (288-292).
iii. Por medio de los sentidos (293-302).
iv. Por medio del pensamiento (303-313).
c. Dificultades con la pretensión de los dogmáticos de proclamarse a sí mismos como criterio (314-342).
2. El criterio «con lo cual» o instrumento (los sentidos o el pensamiento o ambos) (343-369).

a. Dificultades de los sentidos como criterio (344-347).
b. Dificultades del pensamiento como criterio (348-353).
c. Dificultades de la combinación de sentidos y pensamiento como criterio (354-368).
d. Dificultad general producida por la controversia entre los filósofos (369).

3. El criterio «de acuerdo a lo cual» o aplicación (la representación) (370-439).
a. Dificultades de la noción de representación como impronta, entendida tanto literal como metafóricamente (372-387).
b. Dificultades de la asunción de que todas las representaciones son verdaderas/verosímiles o todas son falsas/inverosímiles (388-400).
c. Dificultades de la asunción de que unas representaciones son verosímiles y otras inverosímiles (401-438):
i. Las representaciones aprehensivas (402-435).
ii. Las representaciones creíbles (435-438).
d. Conclusión a 3, y recapitulación general de III (439).

4. Réplica final al contraataque dogmático (440-445).

C. Transición al *Contra los lógicos* II (446).

NOTA TEXTUAL

Se listan aquí las variantes textuales adoptadas en *D.* I respecto al texto de Mutschmann, señaladas, por mor de la precisión, tanto con el número de párrafo como con (entre paréntesis) la numeración de página y línea de la edición de Bekker; para las referencias bibliográficas, indicadas simplemente (tanto aquí como en las notas correspondientes) mediante el nombre del autor, remitimos a lo dicho en la parte final de la introducción.

Pasaje	Edición de Mutschmann	Variante adoptada
63 (203, 19)	πιστευτέον ⟨....⟩ τῶν	πιστευτέον ⟨περὶ⟩ τῶν (Bury)
100 (210, 29)	ποθὲν γάρ ⟨που⟩ πάρεστιν	ποθὲν γάρ ⟨ποι⟩ πάρεστιν (Bury)
111 (214, 17)	θυμὸς ὁδοῖο	μῦθος ὁδοῖο (Russo, ex Simp. *in Phys.* 78, 5: 144, 29)
133 (220, 6-7)	«διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ⟨ξυνῷ, τουτέστι τῷ⟩ κοινῷ·»	«διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ⟨ξυνῷ», τουτέστι τῷ⟩ κοινῷ· (correxi)

Pasaje	Edición de Mutschmann	Variante adoptada
139 (221, 20)	ἐπὶ λεπτότερον ⟨....⟩	ἐπὶ λεπτότερόν ⟨τι δέῃ καταφεύγειν, τότε ἐπιγίνεται ἡ γνησίη ἅτε ὄργανον ἔυσα τοῦ νῶσαι λεπτότερον⟩ (Kochalsky, ex cj. Diels [⟨δέῃ ζητεῖν, τότε κτλ.⟩])
170 (228, 4)	ἐάν τε ⟨....⟩ ἀπὸ ὑπάρχοντος	ἐάν τε ⟨ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος γίνηται ἐάν τε⟩ ἀπὸ ὑπάρχοντος (Bekker)
195 (233, 24)	συγκρίμασιν (συγκρίμασιν Mutschmann: κρίμασιν codd.)	χρήμασιν (Natorp)
203 (235, 25-26)	μὴ ὑπάρχειν κατ' ἀλήθειαν τοιοῦτον οἷον φαίνεται, ⟨....⟩ ποιητικὸν (lacunam indic. Kochalsky, quam sic fere explet: ⟨ἀλλ' ἀνάγκη τοιοῦτον ὂν οἷον φαίνεται⟩)	μὴ ὑπάρχον κατ' ἀλήθειαν τοιοῦτον οἷον φαίνεται, ποιητικὸν (Bekker)
230 (241, 10)	ὑφ' ἓν [κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον]	ὑφ' ἓν καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον (Kochalsky)
255 (246, 17)	οὐκ εἶχε δὲ αὐτὴν ⟨....⟩	οὐκ εἶχε δὲ αὐτῇ ⟨πίστι⟩ν (Kalbfleisch)
283 (251, 34)	τὸν ἄνθρωπον ⟨ἑαυτὸν⟩ ἐκ προχείρου νοεῖν (ἑαυτὸν add. Kalbfleisch)	τὸν ἄνθρωπον ἐκ προχείρου νοεῖν (codd.)
284 (252, 9)	ὑπὸ τὴν κατάληψιν πίπτον ⟨....⟩ (lacunam indic. Bekker, quam sic fere explet: ⟨ἢ παρὰ μέρος ὅτε μὲν ὅλος ζητεῖ ὅτε δὲ ὅλος ζητεῖται, ἢ μέρει τινὶ τὴν ἑαυτοῦ κατάληψιν ποιεῖται⟩)	ὑπὸ τὴν κατάληψιν πίπτον ⟨ἢ μέρει μὲν ἑαυτὸν ζητεῖ τε καὶ καταλαμβάνει, μέρει δέ ἐστι τὸ ζητούμενον καὶ ὑπὸ τὴν κατάληψιν πίπτον⟩ (Kochalsky)
294 (253, 32)	οὐκ ἐχουσῶν † τὴν φύσιν †	οὐκ ἐχουσῶν τὴν ⟨αὐτὴν⟩ φύσιν (Mutschmann, in app.)

Pasaje	Edición de Mutschmann	Variante adoptada
298 (254, 23)	καθ' ὑπέρθεσιν μεγεθῶν (μεγεθῶν cj. Kayser)	καθ' ὑπέρθεσιν μερῶν (codd.)
310 (257, 19)	τὸ σῶμα, ⟨....⟩ μηδὲ αὐτὰς (lacunam indic. Kayser, quam sic fere explet: ⟨οὔτε διὰ τῆς διανοίας τὸ σῶμα καὶ τὰς αἰσθέσεις⟩)	τὸ σῶμα, ⟨εἴγε⟩ μηδὲ ⟨αὐταὶ⟩ αὑτὰς (Bekker)
319 (259, 12)	ἑνὶ συμφωνεῖ, ⟨....⟩ ἐκ τῆς διαφωνίας ὂν (lacunam Bekker sic fere explet: συμφωνεῖ, ⟨ὅ εἷς οὗτος ᾧ συμφωνεῖ⟩ ἐκ τῆς διαφωνίας ὢν)	ἑνὶ συμφωνεῖ, ⟨τὸ ἓν τοῦτο⟩ ἐκ τῆς διαφωνίας ὂν (Kayser)
348 (265, 20)	καὶ χωρὶς τοῦ ἐπιβάλλειν	οὐ χωρὶς τοῦ ἐπιβάλλειν (Heintz)
348 (265, 24)	φύσει συνεπιβάλλειν δι' ἥν, οὐσίᾳ (δι' ἥν Gen.: δι' ὃν codd.)	φύσει συνεπιβάλλειν, οἷον οὐσίᾳ (Heintz)
384 (274, 5-6)	τὰ αὐτὰ μὲν οὐκ ἂν εἴη, ὅμοια δέ. πῶς γὰρ	τὰ αὐτὰ μὲν οὐκ ἂν εἴη, ὅμοια δέ. ⟨καὶ τὰ αὐτὰ μὲν οὐκ ἂν εἴη·⟩ πῶς γὰρ (Kochalsky; sed iste primum ἂν εἴη del.)
386 (274, 15)	αὕτη ἡ φαντασία, ἵνα γνωσθῇ εἰ αὐτὴ ὁμοία ἐστὶ	αὐτὴ ἡ φαντασία, ἵνα γνωσθῇ εἰ ὁμοία ἐστὶ (Heintz)
392 (275, 27-28)	καὶ εἰ μὲν συνακολουθεῖ τί τινι, καὶ μάχεται πάντως ἕτερον ἑτέρῳ.	[καὶ εἰ μὲν συνακολουθεῖ τί τινι, καὶ μάχεται πάντως ἕτερον ἑτέρῳ] (Heintz)
406 (279, 17)	ἀπὸ τῶν τόξων ἐλάμβανε	ἀπὸ τῶν τόξων ⟨ὡς τόξων⟩ ἐλάμβανε (Heintz)
420 (282, 23)	ἀκαταλήπτῳ φαντασίᾳ	⟨πάσῃ⟩ ἀκαταλήπτῳ φαντασίᾳ (Heintz)

Pasaje	Edición de Mutschmann	Variante adoptada
420 (282, 25)	οὐδενὶ δὲ διέφερε	οὐδενὶ δὲ ⟨ἥδε⟩ διέφερε (Bury)
424 (283, 23)	καὶ τὸ φῶς	καὶ τὸ πῶς (codd.)
424 (283, 27-28)	κατὰ τὸν τόπον (τόπον Mutschmann: τρόπον codd.)	κατὰ ⟨τοῦτον⟩ τὸν τρόπον (Long)
425 (283, 29)	διαφορὰς τῶν τόπων (τόπων N : πόρων LEς)	διαφορὰς τῶν πόρων (codd.)
435 (286, 14)	τοῖς σκεπτικοῖς ⟨.....⟩ προσάγειν (lacunam statuit Kochalsky, qui supplet: ⟨οὕτως παρὰ μέρος τοῖς Στωικοῖς⟩)	τοῖς σκεπτικοῖς προσάγειν (Bury)
437 (286, 27)	αὐτὴν περιωδευμένην ⟨.....⟩	αὐτὴν περιωδευμένην ⟨εἶναι· οὔτε ἡ πιθανὴ ἅμα καὶ περιωδευμένη⟩ (Heintz)
437 (286, 29)	[μὴ] εἰς ὑπόνοιαν ἀνάγεσθαι	ἐνίοτε εἰς ὑπόνοιαν ἀνάγεσθαι (Mutschmann, in app.)

Las características generales de la capacidad escéptica[1] se 1
han tratado ya mediante una adecuada exposición, esbozada en parte de manera directa y en parte también mediante la distinción de las orientaciones filosóficas con ella relacionadas[2]. Queda a continuación explicar también su aplicación a las partes en que se divide la filosofía, con idea de no precipitarnos fácilmente ni en nuestro propio método de investigar la realidad

---

[1] Con la expresión de «capacidad escéptica» (σκεπτικὴ δύναμις: *cf.* también *P.* I 8), al igual que con la de «método escéptico» (σκεπτικὴ ἀγωγή), utilizada algo más adelante (§ 29) y que aparecerá igualmente en *D.* V 257 cerrando esta obra, se pretende subrayar la diferencia entre el escepticismo y las filosofías dogmáticas, presentándolo como una facultad o actitud mental, un método de filosofar e incluso de vivir, y no un conjunto de teorías o doctrinas: *vid.* R. Ioli, «*Agoge* and related concepts in Sextus Empiricus», *Siculorum Gymnasium*, 56 (2003) 401-428.

[2] Ya hemos hablado en nuestra introducción (págs. 12 s.) de la importancia de esta referencia, que tradicionalmente se pensaba que aludía a *P.*, pero que alude más bien, como demostró con argumentos convincentes K. Janáček, «Die Hauptschrift des Sextus Empiricus als Torso erhalten», *Philologus*, 107 (1963) 271-277, a los libros iniciales, hoy perdidos, de los *Σκεπτικὰ ὑπομνήματα*, cuya continuación son los cinco libros *Contra los dogmáticos* que aquí traducimos.

2 de las cosas ni en nuestras objeciones a los dogmáticos. Pero[3], puesto que la filosofía es un asunto complejo, deberemos discutir brevemente sobre su división en partes, al objeto de investigar cada una de ellas con orden y método.

En primer término, en efecto, unos opinan que la filosofía consta de una única parte, otros que de dos, y algunos otros que de tres. Entre los que admiten una sola parte, unos han supuesto
3 que es la física, otros la ética, otros la lógica, y de modo similar, entre quienes la dividen en dos partes, unos la dividieron en física y lógica, otros en física y ética, y otros en lógica y
4 ética, mientras que los que la dividen en tres partes han estado de acuerdo en dividirla en física, lógica y ética[4].

5 Pues bien, que su única parte era la física lo supusieron Tales, Anaxímenes y Anaximandro[5], así como Empédocles, Parménides y Heráclito[6]; de ellos, el acuerdo entre Tales, Anaxí-

---

[3] Los §§ 2-26 son paralelos a *P.* II 12-13. Sobre los paralelos que han venido señalando los estudiosos entre *D.* y el resto de obras de Sexto (principalmente *P.*), téngase en cuenta que, como dijimos en la introducción (pág. 11, n. 11), no suele tratarse de una similitud verbal estrecha, sino limitada más bien al tema y a su planteamiento, que en unos pasajes puede aparecer más detallado que en otros.

[4] Sobre esta tripartición de la filosofía, establecida ya por la Academia platónica (*cf.* § 16) y luego habitual en época helenística, *vid.* P. HADOT, «Les division des parties de la philosophie dans l'Antiquité», *Museum Helveticum*, 36 (1979) 201-223.

[5] El gran astrónomo y matemático Tales de Mileto (*c.* 625-547 a. C.), junto a su discípulo y compatriota Anaximandro (*c.* 610-546 a. C.) y el discípulo de éste Anaxímenes (*c.* 585-524 a. C.), también de Mileto, fueron los iniciadores de la indagación racional sobre el universo: *vid.* G. BETEGH, «Thales», *NP*, 12/1 (2002) 236-238, y R. GOULET, «Anaximandre de Milet» y «Anaximène de Milet», *DPhA*, I (1994) 192-194 (A 165) y 195 (A 168), respectivamente.

[6] Empédocles de Agrigento (*c.* 492-432 a. C.), filósofo, poeta, legislador y taumaturgo, estableció la teoría que concibe el universo integrado por cuatro elementos (tierra, aire, agua y fuego): *vid.* R. GOULET, «Empédocle d'Agrigente», *DPhA*, III (2000) 66-88 (E 19). Parménides de Elea (*c.* 540-450 a. C.)

menes y Anaximandro fue total y sin disputa, pero no ocurrió
así con Empédocles y Parménides y tampoco con Heráclito.
En efecto, Aristóteles afirma que Empédocles fue el primero 6
que cultivó la retórica, de la que la dialéctica es, según él,
«contrapartida», es decir equivalente, porque versa sobre la
misma materia, igual que el poeta llamaba a Odiseo «contra-
diós», lo que quería decir «igual a un dios»[7]. Y tampoco Par- 7
ménides, al parecer, sería inexperto en dialéctica, puesto que
de nuevo Aristóteles considera «pionero de la dialéctica» a Ze-
nón, que era discípulo de Parménides[8]. En cuanto a Heráclito,

---

fue discípulo de Jenófanes, cuyas enseñanzas desarrolló en actitud polémica contra el dualismo de los pitágoricos y el movilismo de Heráclito: *vid.* I. Bodnár, «Parmenides», *NP*, 9 (2000) 337-341. Heráclito de Éfeso (*c.* 585-484 a. C.), quizá el pensador más eminente de los presocráticos, «formuló el problema de la unidad permanente del ser frente a la pluralidad e inestabilidad de las cosas particulares transitorias, y aspiró a resolverlo estableciendo la existencia de una ley universal fija que rige todos los acontecimientos particulares y es el fundamento de la armonía universal del cosmos por encima de todas las antítesis y contradicciones» (G. Fraile, *Historia de la Filosofía, I: Grecia y Roma*, Madrid, BAC, 1990, pág. 170): *vid.* en general el amplio artículo de S. Mouraviev, «Héraclite d'Éphèse», *DPhA*, III (2000) 573-617 (H 64), que remite a las ediciones, comentarios y estudios más recientes y pertinentes.

[7] Sexto explica el término ἀντίστροφον (literalmente «correlativo») utilizado por Aristóteles acudiendo al término épico ἀντίθεος («semejante o comparable a un dios»), cuya composición similar hemos tratado de reflejar en nuestra traducción. El poeta, es decir Homero, llama así a Ulises nueve veces en la *Odisea* (sólo una en *Il.* XI 140), por ejemplo en *Od.* I 21; II 17; IV 741, etc.; el epíteto se aplica también a otros personajes. La referencia a Empédocles constituye el frag. 31 A 19 Diels-Kranz.

[8] Aristóteles, frag. 65 Rose (= 1 Ross). La primera frase de la *Retórica* de Aristóteles afirma que la retórica es «contrapartida» (ἀντίστροφος) de la dialéctica (I 1 [1354a 1]), pero las consideraciones sobre la relación de Empédocles y Zenón con la dialéctica aparecían en su diálogo perdido *Sofista*, al que pertenece el citado fragmento: *cf.* Diógenes Laercio, VIII 57 (= Empédocles, 31 A 1 Diels-Kranz). El Zenón mencionado (la cita corresponde concretamente al testimonio 29 A 10 Diels-Kranz) es, obviamente, Zenón de Elea

se viene discutiendo si era sólo un físico o también un filósofo ético[9].

8 Estos son, en todo caso, los principales exponentes de la parte física de la filosofía, mientras que sólo de la parte ética se ocupaba Sócrates, al menos según el resto de sus discípulos[10]: así Jenofonte, en sus *Recuerdos*, afirma expresamente que Sócrates renegaba de la física, en la idea de que está situada por encima de nosotros, y sólo se dedicaba a la ética, en la idea de que está en relación con nosotros[11]. También Timón sabe que esta era la práctica de Sócrates, cuando dice:

Se apartó de tal cosa el cantero, devoto de leyes,[12]

(nacido *c.* 490 a. C.), cuyas conocidas paradojas, que ponían en cuestión la realidad del movimiento, bastan para acreditar la fama de formidable dialéctico de la que gozó en la Antigüedad: sobre este filósofo son fundamentales el amplio estudio de K. von Fritz, «Zenon 1) von Elea», *RE*, 19.2 (1972) 53-83, y la edición comentada de sus fragmentos a cargo de M. Untersteiner, *Zenone: Testimonianze e frammenti*, Florencia, 1963.

9 La cuestión ha seguido debatiéndose hasta nuestros días: *cf.* E. Zeller y R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, vol. IV, Florencia, 1961, págs. 348-363.

10 Aparte de a Jenofonte, mencionado a continuación, Sexto se refiere sin duda a los filósofos conocidos como socráticos menores, y quizás también a Aristóteles (*cf. Metafísica* I 6 [987b 1]; XIII 4 [1078b 17]). De todos estos «discípulos» (γνωρίμους) de Sócrates, el único excluido es Platón: *vid.* §§ 9-10.

11 Aunque todas las ediciones remiten sin más a Jenofonte, *Mem.* I 1, 11 ss., e incluso algunos entrecomillan la supuesta cita, en realidad Sexto no da una cita literal, como hace creer en principio el adverbio «expresamente» (ῥητῶς).

12 Frag. 25.1 Di Marco de las *Burlas* (*Σίλλοι*) de Timón de Fliunte (*c.* 320-230 a. C.), prolífico escritor y pensador escéptico, quien en este poema satírico, parodiando los versos y la estructura de los poemas homéricos, popularizó las enseñanzas de su maestro Pirrón de Élide, presentándolo como el héroe central de diversas escenas alegóricas, en lucha contra los demás filóso-

es decir, que Sócrates había pasado de las investigaciones fí-
sicas al estudio de la ética; por eso añade «devoto de leyes»,
porque la discusión sobre las leyes es propia de la parte ética.
Platón, en cambio, le atribuye competencia en todas las partes 9
de la filosofía: en la lógica, por cuanto que lo presenta inves-
tigando sobre definiciones, divisiones y etimologías, que son
cuestiones lógicas; en la ética, porque le hace prestar atención
a virtudes, formas de gobierno y leyes; y en la física, porque 10
le hace exponer teorías filosóficas sobre el mundo, el origen
de los seres vivos y el alma. De ahí que también Timón acuse
a Platón de adornar así a Sócrates con tantos conocimientos:
«y es que no quería —afirma— que quedara como un simple
maestro de ética»[13]. Según el parecer de algunos, también los 11
cirenaicos acogen sólo la parte ética de la filosofía y desde-
ñan la física y la lógica, en la idea de que estas no aportan
nada a la felicidad de la vida. Otros, sin embargo, han consi-

fos: *vid.* A. LONG, «Timon of Phlius: Pyrrhonist and Satirist», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 24 (1978) 68-91. En este sentido, la alusión a Sócrates como «el cantero» (λαξόος, de λαᾶς, «piedra», y ξέω, «raspar», «pulir»), sustentada en una tradición bien atestiguada por diversas fuentes según la cual Sócrates, siguiendo el negocio familiar, había sido picapedrero en su juventud, podría sugerir también, entendiendo el término como contracción de λαοξόος (de λαός, «pueblo», «gente»), la imagen burlesca de un Sócrates que «machaca a la gente» con sus continuas cuestiones filosóficas: *vid.* A. LONG, «Socrates in Hellenistic Philosophy», *Classical Quarterly*, 38 (1988) 150-171, en pág. 150, y el comentario de M. DI MARCO, *Timone di Fliunte: Silli*, Roma, 1989, pág. 166.

[13] TIMÓN, *Burlas* (*Σίλλοι*), frag. 62 Di Marco. Probablemente la cita no sea literal o esté abreviada por el propio Sexto (o modificada por algún copista), pues tal como la dan los manuscritos no encaja en el hexámetro. Por otra parte, y en la línea del anterior fragmento citado, la visión negativa de Sócrates se plasma aquí en el término ἠθολόγος, que, además de su significado literal («que habla o razona sobre ética»), suele tener habitualmente el sentido de «mimo, bufón». *Vid.* sobre todo ello el comentario de DI MARCO, *op. cit.*, págs. 260 s.

derado que esta opinión se ve refutada por el hecho de que los cirenaicos subdividen la ética en una sección que concierne a lo elegible y lo rechazable, otra relativa a las afecciones, otra que trata de las acciones, otra más que trata de las causas y finalmente otra relativa a las pruebas, pues en estas secciones, dicen, la relativa a las causas resulta que pertenece a la parte
12 física, y la relativa a las pruebas, a la lógica[14]. También Aristón de Quíos[15], según dicen, no sólo rechazaba el estudio de la física y la lógica por ser inútil y nocivo para los filósofos que se ocupan de ello, sino que incluso proscribía algunas ramas de la ética, como la parenética y la admonitoria, pues estas, en su opinión, son asunto de nodrizas y ayos, mientras que para una vida dichosa basta el discurso que se apropia de la virtud, se aleja del vicio y pasa por alto las cosas intermedias a estas, por las que la mayoría de la gente se afana y padece.

13 De la parte lógica, en cambio, se ocuparon Pantides, Alexino, Eubúlides y Brisón, así como Dionisodoro y Eutidemo[16],

---

[14] ARISTIPO, frag. I B 25 Giannantoni (*Cirenaici*). Como señala ARISTÓTELES, *Metafísica* III 2 (996a 32), Aristipo de Cirene, el fundador de la escuela cirenaica, despreciaba las matemáticas. Sobre Aristipo y su escuela, *vid.* W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. III, Madrid, 1988, págs. 463-470, y F. CAUJOLLE-ZASLAWSKY, «Aristippe de Cyrène», *DPhA*, I (1994) 370-375 (A 356).

[15] Frag. I 356 von Arnim (*Stoicorum Veterum Fragmenta = SVF*). Sobre Aristón de Quíos (de entre finales del siglo IV y mediados del III a. C.), discípulo del estoico Zenón y contemporáneo de Arcesilao, *vid.* C. GUÉRARD, «Ariston de Chios», *DPhA*, I (1994) 400-403 (A 397).

[16] Al igual que Dionisodoro y su hermano Eutidemo, sofistas del siglo V a. C., los «lógicos puros» Brisón y Eubúlides, del siglo IV, y Alexino y Pantides, del siglo III, relacionados todos ellos con la escuela megárica, habían destacado por desarrollar argumentos erísticos; véanse sobre ellos los artículos de R. MULLER, «Alexinos d'Élis», *DPhA*, I (1994) 149-151 (A 125), «Bryson d'Héraclée», *DPhA*, II (1994) 142-143 (B 68), y «Euboulidès de Milet»,

[de Turios ambos, a quienes recuerda también Platón en el *Eutidemo*][17].

De entre quienes supusieron que la filosofía constaba de dos 14
partes, Jenófanes de Colofón seguía a la vez la física y la lógica, según dicen algunos, mientras que Arquelao de Atenas seguía la física y la ética[18]; junto a este último sitúan algunos también a Epicuro, en la idea de que rechazaba el estudio de la lógica.
Pero ha habido otros que afirman que Epicuro no repudiaba la 15
lógica en su conjunto, sino sólo la de los estoicos, de modo que virtualmente toleraba, a fin de cuentas, la división tripartita de la filosofía[19]. Algunos, como testimonia también Soción, remontan a los cirenaicos la opinión expresa de que las partes de la filosofía son la ética y la lógica[20].

Parece, en todo caso, que estos filósofos han afrontado la 16

DPhA, III (2000) 245-248 (E 71); de M. NARCY, «Dionysodoros de Chios», *DPhA*, II (1994) 875-877 (D 192), y «Euthydème de Chios», *DPhA*, III (2000) 390-392 (E 172); y de J. SCHMIDT, «Panthoides», *RE*, XVIII 3 (1983) 777-778.

[17] La frase final de este párrafo es una glosa evidente, eliminada ya por BEKKER en su edición de 1842 y mantenida entre corchetes por MUTSCHMANN y el resto de editores y traductores.

[18] Sobre el poeta y filósofo Jenófanes de Colofón (*c*. 570-470 a. C.), *vid.* el artículo de A. MOURELATOS, «Xenophanes. X. aus Kolophon», *NP*, 12/2 (2002) 628-632, que recoge la bibliografía reciente más importante; sobre Arquelao de Atenas (*c*. mediados del siglo V a. C.), sofista continuador del materialismo de Anaxágoras, *vid.* R. GOULET, «Archélaos le Physicien», *DPhA*, I (1994) 333-334 (A 338). El pasaje corresponde a los frags. 21 A 35 y 60 A 6 Diels-Kranz, respectivamente.

[19] *Cf.* EPICURO, frag. 242 Usener.

[20] ARISTIPO, frag. I B 26 Giannantoni (*Cirenaici*). El erudito Soción de Alejandría (activo entre finales del siglo III y principios del II a. C.), seguidor de la escuela peripatética, escribió unas *Sucesiones de filósofos* en trece libros: *vid.* M. DAL PRA, *La storiografia filosofica antica*, Milán, 1950, págs. 148-152, y en general el artículo de J. STENZEL, «Sotion. (1)», *RE*, III A 1 (1927) 1235-1237.

cuestión de modo incompleto, mientras que, en comparación con ellos, la han tratado de manera más exhaustiva quienes dijeron que las partes de la filosofía son la física, la ética y la lógica. De estos, el pionero es virtualmente Platón, por haber discutido muchas cuestiones de física, muchas de ética y no pocas de lógica. Pero quienes de manera más expresa se atienen a esta división son Jenócrates[21], los peripatéticos y también los estoi-
17 cos. De ahí que comparen convincentemente la filosofía con un jardín fecundo, donde la altura de las plantas representa la física, la abundancia de los frutos la ética, y la solidez de los muros
18 la lógica. Otros, en cambio, afirman que la filosofía se parece a un huevo, pues la ética es semejante a la yema, que algunos dicen que es el polluelo, la física a la clara, que es alimento de
19 la yema, y la lógica a la cáscara externa. Pero, puesto que las partes de la filosofía son inseparables unas de otras, mientras que las plantas aparecen diferentes de los frutos y los muros están netamente separados de las plantas, Posidonio juzgaba más conveniente comparar la filosofía con un animal: la física con la sangre y la carne, la lógica con los huesos y tendones, y la ética con el alma[22].

20 No obstante, aun aceptando la tripartición de la filosofía,

---

[21] Jenócrates de Calcedón fue discípulo de Platón y sucesor de Espeusipo como escolarca de la Academia desde 339 hasta 314 a. C.: *vid.* K.-H. STANZEL, «Xenokrates. X. aus Chalkedon», *NP*, 12/2 (2002) 620-623.

[22] POSIDONIO, frag. 88 Edelstein-Kidd (= A50 Vimercati). El erudito Posidonio de Apamea (*c.* 135-51 a. C.), uno de los representantes más conspicuos de la tendencia ecléctica del estoicismo, fue discípulo de Panecio de Rodas y ejerció gran influencia en el pensamiento romano; *vid.* el amplio trabajo de K. REINHARDT, «Poseidonios (3) P. von Apameia», *RE*, 22.1 (1953) 558-826, así como el más reciente (y breve) de B. INWOOD, «Poseidonios [3]», *NP*, 10 (2001) 211-215. Sobre la preferencia de Posidonio por la imagen animal antes que la vegetal para describir la filosofía y sus partes, *vid.* I. G. KIDD, «Posidonius and Logic», en J. Brunschwig (ed.), *Les Stoïciens et leur logique*, París, 1978, págs. 273-284 (en concreto págs. 273-275).

unos asignan el primer puesto a la física, puesto que su estudio es importantísimo tanto cronológicamente, por cuanto que incluso hasta hoy día a los primeros filósofos se les llama «físicos»[23], como por el orden natural de las cosas, porque conviene primero ocuparse de lo universal y luego investigar sobre lo particular y sobre el hombre. Otros, sin embargo, comenzaron 21
por la ética, en la idea de que es más necesaria y lleva a la felicidad, como Sócrates cuando recomendaba no investigar otra cosa más que

todo aquello de bueno y de malo ocurrido en tu casa.[24]

Los epicúreos, en cambio, parten de la lógica, pues primero 22
examinan la «canónica»[25], y basan su enseñanza en las cosas evidentes y las no evidentes y en las que acompañan a estas. Los estoicos[26], por su parte, afirman también que el puesto inicial es para la lógica y el segundo para la ética, mientras que la física ocupa el último lugar, porque primero ha de asegurarse la mente 23
para que guarde de forma inexpugnable lo que se le transmite, y lo que fortalece la inteligencia es la rama de la dialéctica; en segundo lugar, se debe proponer el estudio de la ética para el perfeccionamiento de las costumbres, pues esta se recibe sin peligro si viene apoyada previamente en la capacidad lógica; y por último, hay que añadir el estudio de la física, que tiene una

---

[23] Llamados así (φυσικοί, a veces también φυσιολόγοι) por haberse ocupado principalmente de temas relacionados con la «naturaleza» (φύσις).

[24] HOMERO, *Od.* IV 392. Este verso aparece citado en un contexto similar por el propio SEXTO EMPÍRICO, *D.* V 2, y también por DIÓGENES LAERCIO, II 21, para ilustrar el interés de Sócrates por la ética.

[25] Es decir, el conjunto de reglas (κανόνες) que permiten hacer inferencias correctas, recogidas por Epicuro en una obra perdida titulada precisamente *Κανών*.

[26] *SVF* II 44.

mayor relación con lo divino y requiere un empeño más profundo.

24 Estas son las ideas de estos pensadores. Nosotros, sin embargo, en la presente investigación no buscamos una solución exacta a esta cuestión, pero afirmamos lo siguiente: que, si en cualquier parte de la filosofía hay que buscar la verdad, antes de nada debemos tener unos principios y unos métodos fiables para reconocerla. La sección lógica es precisamente la que comprende el estudio de los criterios y las demostraciones: por
25 esta, pues, habremos de comenzar. Y para facilitar nuestra investigación contra los dogmáticos, dado que las cosas evidentes parecen conocerse de por sí mediante un cierto criterio, mientras que las no evidentes deben rastrearse por inferencia, mediante signos y demostraciones, a partir de las evidentes, examinemos por orden, primero, si existe algún criterio para aquellas cosas que por sí solas se presentan a nuestros sentidos o a nuestro entendimiento, y después, si existe un método capaz
26 de señalar o demostrar las cosas no manifiestas[27]. Porque pienso que, si eliminamos este criterio y este método, no quedará ya ninguna razón para cuestionar la necesidad de suspender el juicio[28], desde el momento en que ni en las cosas obvias ni en las oscuras se encuentre nada verdadero. Comencemos, por tanto, la discusión sobre el criterio, puesto que este parece englobar también todos los modos de la aprehensión.

---

[27] Sexto se refiere a las secciones sobre el signo y la demostración que acometerá en *D*. II 141 ss.

[28] La suspensión del juicio (ἐποχή) es defendida por los escépticos como la actitud más racional, pues al abstenernos de considerar nada ni como falso ni como verdadero y no pronunciamos a favor ni en contra de ninguna cosa se consigue, según ellos, la tranquilidad y la felicidad.

¿Existe un criterio de verdad?[29]

La del criterio es una cuestión muy debatida por todos, no sólo debido a que el hombre es por naturaleza un ser amante de la verdad, sino también porque es decisiva para los sistemas filosóficos más generales respecto a las cuestiones fundamentales. Porque o bien habrá de eliminarse totalmente el grande y venerable orgullo de los dogmáticos, si no se encuentra ninguna regla de la existencia verdadera de las cosas, o bien, por el contrario, habrá que acusar a los escépticos de ser unos precipitados desafiantes de la creencia común, en el caso de que aparezca algo que pueda conducirnos a la aprehensión de la verdad. Y sería ciertamente lamentable que investigáramos con total seriedad los criterios externos, como son reglas y compases o pesos y balanzas, y dejáramos de lado, en cambio, el criterio que está en nosotros y que parece capaz de controlar esos mismos criterios externos. Por tanto, como asumimos que nuestra investigación es sobre la integridad del asunto, y puesto que en nuestra pregunta están implicados dos términos, a saber «criterio» y «verdad», desarrollaremos nuestra argumentación sobre cada uno de ellos de manera ordenada y por separado, indicando y explicando, por un lado, en cuántos sentidos se usan los términos «criterio» y «verdad» y qué naturaleza tienen según los dogmáticos, y examinando, por otro, de forma más crítica la posibilidad de existencia real de estos.

Sobre el criterio

En primer lugar[30], por tanto, el criterio (pues por este debemos comenzar) se uti-

[29] Sobre estos títulos, transmitidos por los manuscritos pero ajenos, muy probablemente, a la obra original, remitimos a lo dicho en la introducción (págs. 53 s.).

[30] Los §§ 29-30 son paralelos a *P.* II 14.

liza preferentemente en dos acepciones: en la primera, sería aquello a lo que nos atenemos para hacer unas cosas y otras no, y en la segunda, sería aquello a lo que nos atenemos para afirmar que unas cosas existen y otras no existen, y que tales cosas son verdaderas y tales otras son falsas. La primera de estas acepciones la hemos expuesto en nuestra discusión sobre el mé-
30 todo escéptico[31]: que el filósofo escéptico, en efecto, si no quiere estar completamente inerte e inactivo en las actividades de la vida, debe tener por necesidad algún criterio de elección y a la vez de rechazo, esto es, la apariencia, tal como testimonia Timón cuando dice:

Mas, por doquiera que esta se presenta,
siempre se impone, firme, la apariencia.[32]

31 En cuanto[33] a la otra acepción (me refiero a la de la existencia, que es el tema de nuestra presente investigación), parece que se utiliza en tres sentidos: general, particular y muy particular. En sentido general, se dice de todo medio de valoración de una aprehensión, significado según el cual también para los criterios físicos, como la vista, el oído o el gusto, se considera
32 adecuada esta denominación; en sentido particular, se dice de

---

[31] Estas palabras de Sexto se han solido ver como una referencia al capítulo titulado «Sobre el criterio del escéptico» en *P.* I 21-24, pero Bett, *Logicians...*, pág. 8, n. 16, cree más probable que la referencia sea a una discusión acerca de ese tema incluida en la porción inicial perdida de la obra de la que el presente libro formaba parte. Sobre la expresión «método escéptico» (σκεπτικὴ ἀγωγή), *cf. supra* nuestra nota a § 1.

[32] Timón, frag. 69 Diels (= *Supplementum Hellenisticum*, frag. 843). El verso es citado también por Galeno, *Del conocimiento del pulso* I 2 (VIII 781 Kühn), y por Diógenes Laercio, IX 105, quien lo atribuye a la obra de Timón titulada *Imágenes* (*Indalmoí*), en versos elegíacos (la cita original es sólo del hexámetro de un dístico).

[33] Los §§ 31-33 son paralelos a *P.* II 15.

todo medio técnico de valoración de una aprehensión, según lo
cual podría llamarse criterio tanto a una escuadra o una balanza
como a una regla o un compás, en tanto que son artilugios téc-
nicos, pero no así a la vista ni al oído ni, en general, a los res-
tantes órganos sensoriales comunes, cuya constitución es natu-
ral; y en sentido muy particular, se dice de todo medio de 33
valoración de una aprehensión de una cosa no manifiesta, según
lo cual no se llaman ya criterios los habituales de la vida co-
rriente, sino sólo los de la lógica, que los filósofos dogmáticos
introducen para encontrar la verdad[34].

Siendo muchos, pues[35], los sentidos en que se usa el término 34
«criterio», proponemos de nuevo examinar primeramente el
criterio lógico, del que van parloteando los filósofos, y a conti-
nuación cada uno de los criterios habituales de la vida corriente.

Conviene, sin embargo, subdividir también este criterio ló- 35
gico, diciendo que hay un criterio como agente, otro como ins-
trumento, y otro como aplicación y uso. El criterio agente es el
hombre, el instrumento es la sensación, y el tercero es la aplica-
ción de la representación[36]. En efecto, así como para examinar 36
cuerpos pesados y ligeros hay tres criterios, a saber, la persona

---

[34] Como señala BETT, *Logicians...*, pág. 9, n. 19, esta clasificación no encaja bien con lo que se dice a continuación, pues la sensación sólo aparece recogida dentro del sentido general del criterio, pero vuelve a aparecer al discutir la subdivisión del sentido muy particular o lógico (§ 35).

[35] Los §§ 34-37 son paralelos a *P.* II 16.

[36] Traducimos como «agente» e «instrumento» lo que en griego son en realidad sustantivaciones de sintagmas preposicionales con relativos: «el por quién» (τὸ ὑφ᾽ οὗ, literalmente «lo por lo cual») y «el con qué» (τὸ δι᾽ οὗ, literalmente «lo por medio de lo cual»); para expresar el tercer modo de concebir el criterio, Sexto suele utilizar el término προσβολή, «aplicación» (de la representación), salvo en § 439, donde recurre también al sintagma preposicional sustantivado «el de acuerdo a qué» (τὸ καθ᾽ ὅ, literalmente «lo de acuerdo a lo cual»), que sin embargo es la expresión usada habitualmente en los lugares de *P.* II (16, 21 y 70 ss.) que se refieren de manera expresa a este «tercer criterio».

que pesa, la balanza y el funcionamiento de la balanza, y de estos la persona que pesa es el criterio agente, la balanza es el instrumento y el funcionamiento de la balanza es el uso; e, igualmente, como para distinguir objetos rectos y torcidos hace falta un artesano, una regla y la aplicación de esta, del mismo modo, también en filosofía, para discernir las cosas verdaderas y las falsas necesitamos los tres criterios que mencionamos an-
37 tes, y corresponde al pesador o al carpintero el hombre, que es el agente de quien proviene el juicio, a la balanza y la regla la sensación y el pensamiento, que son los instrumentos que producen el juicio, y al uso de los mencionados instrumentos la aplicación de la representación, según la cual el hombre procede a juzgar.

Bien, para nuestro actual propósito se hacía necesario exponer primero estas consideraciones sobre el criterio.

Sobre la verdad

38 En cuanto a la verdad, piensan algunos, y especialmente los estoicos[37], que se diferencia de lo verdadero en tres aspectos: en esencia, en estructura y en potencia. Se diferencia en esencia, por cuanto que la verdad es algo corpóreo, mientras que lo verdadero es incorpóreo; y es natural que esto sea así, dicen, puesto que lo verdadero es una proposición, y una proposición es un enunciado[38], y el enuncia-

---

[37] *SVF* II 132. Los §§ 38-45 son paralelos a *P.* II 81-83.

[38] Los términos que traducimos así son, respectivamente, ἀξίωμα y (τὸ) λεκτόν. En su versión de los *Esbozos pirrónicos*, Gallego y Muñoz señalan, a propósito del uso específico que los estoicos daban al término ἀξίωμα (que ellos traducen por «forma enunciativa» o «apreciación»), que estos filósofos «insistieron en diferenciar lenguaje y pensamiento; [...] por ello recurrieron al término *axíōma* para diferenciar el *lógos apophantikós* (proposición enunciativa) de Aristóteles de lo que se piensa o quiere decir con esa proposición. Para

do es incorpóreo; por contra, la verdad es algo corpóreo, por
cuanto que se considera que es un conocimiento sistemático[39]
revelador de todo lo verdadero, y todo conocimiento sistemáti- 39
co es un estado particular del principio rector[40], al igual que el
puño se concibe como un estado particular de la mano; y el prin-
cipio rector, según estos filósofos, es algo corpóreo; por tanto,
también la verdad será de género corpóreo. Se diferencia, ade- 40
más, en estructura, en cuanto que lo verdadero está concebido
como algo de naturaleza unitaria y simple, como si en este mo-
mento digo, por ejemplo, «Es de día» y «Estoy dictando»[41],
mientras que la verdad, al estar constituida como un conoci-
miento sistemático, se entiende, por contra, como un conjunto
compuesto de diversos elementos. Así pues, al igual que una 41
cosa es el pueblo y otra el ciudadano («pueblo» es el conjunto

---

lo que Aristóteles en su *Metafísica* entendía (y hoy entendemos nosotros) por «axioma», los estoicos introdujeron el término «indemostrable» [...]. Sinónimo de axioma era para los estoicos la expresión *tò lektón*» (pág. 163, n. 101). Estos autores traducen τὸ λεκτόν por «sentido (de una proposición)», pero nosotros, a la vista de pasajes como *D*. II 80 (πᾶν τε λεκτὸν λέγεσθαι δεῖ), hemos preferido traducirlo ateniéndonos en cierto modo a su etimología, aunque evitando las traducciones al uso de «decible» o «expresable», que nos parecen demasiado literales. Los estoicos concebían como cosas materiales o «corpóreas» tanto el lenguaje como el pensamiento, pero introdujeron como nexo entre ambas un elemento incorpóreo, τὸ λεκτόν, que, como expresión formal del pensamiento, constituía el objeto de la lógica y permitía que proposiciones, silogismos, etc. fueran tratados como incorpóreos. En general, sobre estos «enunciados incorpóreos», de los que Sexto hablará por extenso en *D*. II 69-78 y 258-265, *vid*. Long y Sedley, vol. 1, págs. 195-202, y vol. 2, págs. 196-204.

[39] Traducimos así el término ἐπιστήμη.

[40] Del alma, se entiende; el vocablo que traducimos así es τὸ ἡγεμονικόν, un término típicamente estoico (*cf*. §§ 232 ss.). Sobre el concepto estoico de alma, *vid*. Long y Sedley, vol. 1, págs. 313-323, y vol. 2, págs. 310-321.

[41] Sexto dicta un curso o una lección sobre escepticismo: *vid*. lo dicho al respecto en la introducción (págs. 18-20), así como nuestra nota a *D*. II 115.

de muchos ciudadanos, mientras que «ciudadano» es una sola persona), por la misma razón viene diferenciada la verdad de lo verdadero, asemejándose la verdad al pueblo y lo verdadero al
42 ciudadano, por ser aquélla compuesta y esto simple. Estos términos, finalmente, se distinguen entre sí también en potencia, puesto que lo verdadero no depende en todos los casos de un conocimiento sistemático (porque también el necio, el niño y el loco dicen a veces alguna cosa verdadera, pero no poseen un conocimiento sistemático de lo verdadero), mientras que la verdad se considera que implica un conocimiento sistemático. Por eso quien la posee es sabio (pues posee un conocimiento sistemático de las cosas verdaderas) y nunca habla con falsedad, aunque diga algo falso[42], porque lo propone no desde una con-
43 dición malvada, sino desde una buena. En efecto, al igual que el médico que dice una mentira por la salud del enfermo, y que promete que va a darle algo pero no se lo da, dice algo falso, sí, pero no habla con falsedad (pues hace tal cosa teniendo en cuenta la salud de la persona que está a su cargo); y como los mejores generales, para animar a los soldados que están bajo su mando, inventan a menudo cartas procedentes de ciudades aliadas y dicen algo falso, sí, pero no hablan con falsedad, porque
44 no hacen esto con mala intención; y del mismo modo que un gramático, al poner un ejemplo de solecismo, utiliza ciertamente un solecismo, pero no incurre en solecismo (pues no cae en este error por ignorancia del lenguaje correcto)[43], así también el sabio, esto es, quien tiene un conocimiento sistemático de lo verdadero, dirá a veces algo falso pero nunca hablará con false-

[42] Para mantener el paralelismo con los conceptos de «verdad» y «verdadero», que Sexto está tratando de aclarar, nos parece más apropiado traducir de este modo los términos ψεύδεσθαι y ψεῦδος λέγειν, respectivamente, antes que hacerlo en el sentido más convencional de «mentir» y «decir una mentira».

[43] Sexto critica con fina ironía la teoría gramatical acerca del solecismo y el barbarismo en *M.* I 210-216.

dad, porque su entendimiento no asiente a lo falso. Y es que, 45
como afirman estos filósofos, el hecho de que a quien dice algo falso se le debe juzgar por su condición y no por sus meros enunciados se puede entender a partir de los ejemplos siguientes. En efecto, se llama «abretumbas»[44] tanto a quien excava tumbas para robar los cadáveres como a quien lo hace para sepultarlos; pero el primero es castigado porque lo hace desde una condición malvada, mientras que el segundo recibe incluso una paga por su servicio debido al motivo opuesto. Queda de manifiesto, por tanto, que decir algo falso difiere en gran medida de hablar con falsedad, en cuanto que lo primero nace de una inclinación buena, mientras que hablar con falsedad nace de una malvada.

Explicadas así las opiniones sobre la verdad sostenidas por 46
algunos[45], consideremos a continuación las diferencias surgidas entre los filósofos dogmáticos a propósito del criterio, porque es necesario que, si investigamos la existencia de este, examinemos también su esencia[46]. Pues bien, son numerosas y diver- 47
sas las opiniones aportadas a este respecto, pero por el momento nos basta con decir que unos eliminaron el criterio y otros lo mantuvieron, y entre quienes lo mantuvieron las posiciones más importantes son tres: unos lo mantuvieron en la razón, otros en las evidencias irracionales, y otros en ambas cosas.

---

[44] Nos hemos permitido utilizar este neologismo para que la traducción se ajuste mejor a la explicación ulterior del doble sentido del término τυμβωρύχος, que vale tanto por «sepulturero» como por «ladrón de tumbas».

[45] Principalmente los filósofos estoicos: *cf.* § 38. Los §§ 46-54 son paralelos a *P.* II 17-18.

[46] Comienza aquí un largo repaso histórico sobre las diferentes concepciones del criterio, que llegará hasta el § 262 y en el que Sexto utilizará como fuente principal a Enesidemo pero también a Posidonio (§§ 89-140) y a Antíoco de Ascalón (§§ 141-260): *vid.* D. SEDLEY, «Sextus Empiricus and the atomist criteria of truth», *Elenchos*, 13 (1992) 19-56.

48 Concretamente, eliminaron el criterio Jenófanes de Colofón, Jeníades de Corinto, Anacarsis el Escita, Protágoras y Dionisodoro, y además de éstos Gorgias de Leontinos, Metrodoro de Quíos, Anaxarco el Eudemonista y Mónimo el Cínico[47]. [En-
49 tre estos están también los escépticos.][48] Entre estos, Jenófanes sigue esta tendencia, según algunos, al afirmar que todas las cosas son inaprehensibles, cuando escribe:

No hay varón ni lo habrá que conozca en rigor lo patente
o que sepa de aquello que digo respecto a los dioses
y acerca del todo; y si acaso a expresar estas cosas

---

[47] Sobre Jeníades de Corinto (primera mitad del siglo V a. C.), a quien conocemos sólo por esta y algunas otras breves referencias en Sexto (*cf.* §§ 53, 388, 399; *D.* II 5; *P.* II 18, 76), *vid.* GUTHRIE, *op. cit.*, vol. III, pág. 200, así como I. BODNÁR, «Xeniades [1]», *NP*, 12/2 (2002) 612. Sobre Anacarsis, legendario príncipe escita amigo de Solón y considerado a veces, como este, uno de los Siete Sabios, *vid.* C. GARCÍA GUAL, *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid, 1989, págs. 137-158, y J. F. KINDSTRAND, «Anacharsis», *DPhA*, I (1994) 176-179 (A 155); como señala RUSSO en nota *ad loc.*, Anacarsis «había vuelto a estar de moda» en la época de Sexto, según podemos colegir por DIÓGENES LAERCIO, I 8, y por el diálogo homónimo de LUCIANO. Sobre los famosos sofistas Protágoras de Abdera (*c.* 485-410 a. C.) y Gorgias de Leontinos (*c.* 480-380 a. C.), *vid.* GUTHRIE, *op. cit.*, vol. III, págs. 183-200, y los artículos de M. NARCY, «Protagoras [1]», *NP*, 12/2 (2002) 456-458, y «Gorgias de Leontinoi», *DPhA*, III (2000) 486-491 (G 28). Sobre Metrodoro de Quíos (*fl. c.* 400-380), discípulo de Demócrito inclinado al escepticismo, *vid.* R. GOULET, «Métrodore de Chios», *DPhA*, IV (2005) 506-508 (M 149). A la misma escuela atomista pertenecía Anaxarco de Abdera (*fl. c.* 340-337), apodado «el Eudemonista» (εὐδαιμονικός), que fue maestro de Pirrón de Élide: *vid.* R. GOULET, «Anaxarque d'Abdère», *DPhA*, I (1994) 188-190 (A 160). En fin, sobre Mónimo de Siracusa (siglo IV a. C.), discípulo de Diógenes el Cínico, *vid.* M.-O. GOULET-CAZÉ, «Monime de Syracuse», *DPhA*, IV (2005) 549-552 (M 190).

[48] Esta frase final del párrafo constituye a todas luces una glosa, convenientemente secluida por MUTSCHMANN; *vid.* la nota al respecto de FLÜCKIGER, pág. 315.

en óptima forma llegara, ni aun él lo sabría;
pero el plácito a todos está, sin embargo, asignado.[49]

En estos versos, en efecto, con la palabra «patente» parece que Jenófanes quiere significar lo verdadero e inteligible, como cuando se dice: 50

El hablar de la verdad brota simple y natural,[50]

y con «varón» quiere decir el ser humano, usando el término específico en lugar del genérico, pues el varón es una determinación específica del ser humano. El uso de este modo de expresión es habitual también en Hipócrates, como cuando dice: «No se genera mujer del lado diestro»[51], es decir, que una hembra no se concibe en la parte derecha del útero. La expresión «respecto a los dioses» la usa Jenófanes a modo de ejemplo para decir «acerca de cualquier cosa no manifiesta», y con «el plácito» quiere indicar la creencia y la opinión[52]. De modo que, 51

[49] Frag. 21 B 34 Diels-Kranz, citado también por Sexto en § 110 y en *D*. II 326 (*cf.* también *P*. II 18).

[50] Eurípides, *Fenicias* 469, citado también por Sexto en *M*. III 104.

[51] Hipócrates, *Aforismos* VII 43: γυνὴ ἀμφιδέξιος οὐ γίνεται. La relación de la izquierda con lo femenino es una antigua idea pitagórica. Lo que Sexto quiere decir es que, igual que Jenófanes utiliza el término específico ἄνδρα («hombre, varón») en lugar del genérico ἄνθρωπος («hombre, ser humano»), así también Hipócrates emplea el específico γυνή («mujer») en vez del genérico θήλεια («hembra»). Pero el término ἀμφιδέξιος tiene habitualmente el sentido de «ambidextro», y no el que aquí le da Sexto (y que también le daban otros, como explica Galeno, *Comentario a los aforismos de Hipócrates* XLIII [XVIIIa 147-149 Kühn], quien entiende este aforismo en el sentido de que la mujer, por naturaleza, nunca llega a ser ambidextra).

[52] La rara palabra utilizada por Jenófanes (δόκος) le parece sin duda un arcaísmo a Sexto, quien emplea dos sinónimos de la misma raíz (δόκησις y δόξα) para explicarla.

desarrollado y explicado, lo dicho por Jenófanes viene a ser lo siguiente: «En verdad, ningún hombre conoce lo verdadero e inteligible, al menos por lo que concierne a las cosas no manifiestas, pues, aunque por azar venga a dar en ello, sin embargo no sabe que ha dado en eso mismo, sino que se limita a creer
52 y opinar». Por ejemplo, si suponemos que unas personas están buscando oro en una habitación oscura y llena de objetos valiosos, sucederá que cada uno de ellos, al tocar alguno de los objetos que hay en la habitación, creerá que ha cogido el oro, pero ninguno de ellos estará plenamente convencido de haber dado con el oro, aunque resulte que realmente ha dado con él; así también, en este mundo nuestro, como si fuese una especie de gran casa, ha entrado una multitud de filósofos en busca de la verdad, y es natural que quien la haya tocado desconfíe de haber atinado.

Jenófanes, por tanto, niega que exista un criterio de verdad debido a que no existe nada aprehensible en la naturaleza de los
53 objetos investigados. Por su parte, Jeníades de Corinto, a quien también menciona Demócrito[53], dice que todo es falso, que es falsa toda representación y toda opinión, que todo lo que nace nace del no ser y que todo lo que perece perece en el no ser, con lo que, virtualmente, se atiene a la misma posición que Jenófa-
54 nes. Porque si no existe nada verdadero por oposición a lo falso, sino que todas las cosas son falsas y por ello inaprehensibles, tampoco existirá un criterio que permita discriminar entre estas cosas. Y que todas las cosas son falsas y por ello inaprehensibles se demuestra a partir del engaño de los sentidos[54]: en efecto, si el criterio al que se remiten todas las cosas es falso, nece-

[53] Demócrito de Abdera (*c.* 460-370 a. C.), sistematizador de la teoría atomista fundada por Leucipo: *vid.* D. O'Brien, «Démocrite d'Abdère», *DPhA*, II (1994) 649-715 (D70).

[54] *Cf. P.* I 44 ss.; II 49 ss.

sariamente serán falsas también todas las cosas; pero si el criterio al que se remiten todas las cosas son los sentidos, y está demostrado que estos son falsos, entonces todas las cosas son falsas.

También Anacarsis el escita, según dicen, elimina la apre- 55
hensión crítica de cualquier forma de arte, y censura con vehe-
mencia a los griegos que la aceptan: «¿Pues quién es el que
juzga algo —afirma[55]— ateniéndose a las reglas de un arte?
¿No tiene que ser o el lego o el experto[56]? Pero no podemos
decir que sea el lego, porque está privado del conocimiento de
las características propias del arte, y al igual que un ciego no
capta las obras destinadas a la vista ni un sordo las destinadas
al oído, así tampoco el inexperto tiene la penetración necesaria
para aprehender aquello que se ha realizado ateniéndose a las
reglas de un arte, puesto que, de hecho, si recurriéramos tam-
bién a su testimonio para juzgar cualquier producto artístico,
no habría diferencia entre el arte y la carencia de arte, lo cual
es absurdo; de modo que el lego no es quien juzga las caracte-
rísticas propias de un arte. Nos queda, entonces, decir que es el 56
experto, lo cual tampoco es convincente, porque o bien quien
cultiva un arte juzga a quien cultiva el mismo arte, o bien
quien cultiva un arte juzga a quien cultiva otro distinto; pero quien
cultiva un arte no es capaz de juzgar a quien cultiva otro distin-
to, porque está versado en su propio arte, pero resulta un lego
en el ajeno; y desde luego tampoco quien cultiva un arte puede 57
examinar a quien cultiva el mismo arte: de hecho, esa misma
era nuestra pregunta, quién juzga a aquellos que, en un mismo

55 Sobre el probable origen cínico de esta larga cita atribuida a Anacarsis, *vid.* J. F. Kindstrand, *Anacharsis. The Legend and The Apophthegmata*, Upsala, 1981, págs. 49 s., quien, por lo demás, no la incluye en su recopilación (*vid.* págs. 100 s.).

56 *Cf. P.* III 259 ss.; Sexto utilizará una argumentación parecida en *D.* V 235, dentro de su demolición conceptual del proceso de enseñanza-aprendizaje.

nivel de capacidad, practican el mismo arte; de otro modo, si el
uno juzga al otro, habrá identidad entre quien juzga y quien es
58 juzgado, entre quien es digno de crédito y quien no lo es, por-
que, en la medida en que quien juzga cultiva el mismo arte que
quien es juzgado, al ser también él objeto de juicio, no será
digno de crédito, pero, en tanto que juzga, sí lo será; pero es im-
posible que exista identidad entre quien juzga y quien es juzga-
do, entre quien es digno de crédito y quien es indigno: en con-
secuencia, no existe quien juzgue algo ateniéndose a las reglas
59 de un arte. Y por eso no existe un criterio: porque, de los crite-
rios, unos son técnicos y otros son profanos, y ni los criterios
profanos juzgan, como tampoco lo hace el lego, ni juzgan los
criterios técnicos, como tampoco el experto, por las razones
que hemos expuesto más arriba. Por tanto, no existe ningún
criterio».

60 También a Protágoras de Abdera lo incluyeron algunos en
el grupo de los filósofos que eliminan el criterio, pues afirma
que todas las representaciones y las opiniones son verdaderas y
que la verdad forma parte de las cosas relativas[57], ya que todo
aquello que se le representa a alguien o que alguien opina cobra
inmediatamente existencia en relación con él. Por ejemplo, al
comienzo de sus *Discursos demoledores* proclamó: «El hombre
es medida de todas las cosas, de las que son, en cuanto que son,
61 y de las que no son, en cuanto que no son»[58]. Y parece que tam-

---

[57] Sobre la distinción entre cosas relativas y absolutas, *cf. D.* II 161 s.

[58] Frag. 80 B 1 Diels-Kranz, citado también por Sexto en *P.* I 216. *Cf.* PLATÓN, *Teeteto* 152a-183c, donde este famoso fragmento de Protágoras se somete a un amplio análisis interpretativo y crítico. Sobre el sentido original de esta idea del hombre-medida y su tratamiento específico en la obra sextana, *vid.* M. F. BURNYEAT, «Protagoras and self-refutation in later Greek philosophy», *The Philosophical Review*, LXXXV (1976) 44-69, y G. CORTASSA, «La problematica dell'uomo-misura in Sesto Empirico», *Atti della Accademia delle Scienze di Torino. 2, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*,

bién el discurso contrario da testimonio de esto. En efecto, si alguien afirma que el hombre no es el criterio de todas las cosas, estará confirmando la aseveración de que el hombre es el criterio de todas las cosas, porque el mismo que dice eso es también un hombre, y al poner como criterio lo que se manifiesta en relación con él, admite que también su propia afirmación forma parte de las cosas que se manifiestan en relación con él. De ahí que también el loco sea un criterio atendible de las cosas que se manifiestan en la locura, y el que está durmiendo de las que se manifiestan en sueños, y el niño de las que se manifiestan en la infancia, y el viejo de las que se manifiestan en
la vejez. Es impropio rechazar un conjunto de circunstancias a 62
partir de un conjunto de circunstancias diferente, por ejemplo rechazar las cosas que se manifiestan en un estado de locura a partir de las impresiones recibidas en un estado de cordura, o las que se manifiestan en sueños a partir de las que aparecen durante la vigilia, o las que aparecen en la infancia a partir de las que se manifiestan en la vejez. Porque, igual que las primeras no se manifiestan a las segundas, así también, inversamente,
lo que se manifiesta a estas no afecta a aquellas. Por ello, si el 63
que está loco o el que está durmiendo, por el hecho de que se contempla en una determinada condición, no es un juez válido de las cosas que se le manifiestan, a la inversa, el que está cuerdo o el que está despierto, puesto que también se encuentra en una determinada condición, tampoco será atendible para determinar las impresiones que le afectan. Por lo tanto, dado que ninguna impresión se recibe fuera de unas determinadas circunstancias, hay que confiar en cada uno ⟨por lo que respecta

107 (1972-73) 783-816; en general, sobre la figura de Protágoras en la obra de Sexto, *vid.* F. CAUJOLLE-ZASLAWSKY, «Sophistique et scepticisme. L'image de Protagoras dans l'œuvre de Sextus Empiricus», en B. Cassin (ed.), *Positions de la sophistique*, París, 1986, págs. 149-165.

64 a⟩[59] las impresiones que recibe en su circunstancia particular. Y por esto sin duda han supuesto algunos que Protágoras descarta el criterio, puesto que la misión de este es precisamente comprobar la realidad de las cosas existentes por sí mismas y discriminar entre lo verdadero y lo falso, y en cambio el mencionado filósofo no admite la existencia por sí mismo de nada ni la existencia de lo falso. Y se dice que fueron de la misma opinión también Eutidemo y Dionisodoro, pues también ellos admitieron que el ser y lo verdadero eran cosas relativas.

65 Gorgias de Leontinos pertenecía a la misma tropa de los que eliminan el criterio, aunque atacaba la cuestión con una táctica distinta a la de Protágoras y sus seguidores. En efecto, en su libro titulado *Sobre el no ser o sobre la naturaleza*[60], dispone sucesivamente tres argumentos principales: el primero es que nada existe; el segundo que, aunque exista algo, es inaprehensible para el hombre; y el tercero que, aunque sea aprehensible, lo cierto, sin embargo, es que no puede ser comunica-
66 do ni explicado al prójimo. Pues bien, que nada existe se razona del siguiente modo[61]. Si existe algo, o bien existe el ser o el no

[59] Mutschmann señala en este punto una laguna, que en su aparato crítico sugiere colmar con la conjetura ⟨ἀποφαινομένῳ περὶ⟩. Preferimos, sin embargo, al igual que Bett, la conjetura de Bury (⟨περὶ⟩), que mantiene de manera más simple la coherencia del texto.

[60] Este pasaje corresponde al frag. 82 B 3 Diels-Kranz. Además de la versión de esta obra de Gorgias ofrecida aquí por Sexto, nos ha llegado otra conservada en los capítulos V-VI del tratado pseudoaristotélico *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias* (979a1-980b21); sobre el valor de ambas versiones, *vid.* la nota de A. Melero, *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid, 1997, págs. 115 s. Sobre la presencia de Gorgias en la obra de Sexto y el valor de esta para la reconstrucción de los argumentos gorgianos, *vid.* R. Ioli, «Gorgia Scettico? Una riflessione sulla presenza del sofista nelle opere di Sesto Empirico», *Rheinisches Museum*, 152 (2009) 331-335.

[61] Sobre la estructura y desarrollo de esta argumentación, *vid.* A. Melero, *op. cit.*, pág. 117, n. 70.

ser, o bien existe tanto el ser como el no ser. Pero ni existe el ser, como establecerá, ni el no ser, como explicará, ni el ser y el no ser, punto este que también demostrará. Por tanto, nada
existe. Por un lado, está claro que el no ser no existe, porque si 67
el no ser existe, existirá y a la vez no existirá, pues, en tanto que se concibe como no ser, no existirá, pero, en tanto que es no ser, de nuevo existirá. Y es completamente absurdo que algo exista y a la vez no exista; por tanto, el no ser no existe. Inversamente, si el no ser existe, el ser no existirá, pues estos términos son mutuamente contrarios, y si el no ser tiene como atributo la existencia, el ser tendrá como atributo la no existencia. Pero no es cierto que el ser no exista; por tanto, tampoco el no ser existirá.

Y sin embargo, tampoco el ser existe. Porque si el ser existe, 68
o bien es eterno o generado o a la vez eterno y generado. Pero ni es eterno ni generado ni ambas cosas, como demostraremos; por lo tanto, el ser no existe. En efecto, si el ser es eterno (pues debemos comenzar por esta hipótesis), no tiene principio alguno,
porque todo lo que se genera tiene algún principio, mientras que 69
lo eterno, por ser ingénito, no ha tenido principio. Y, al no tener principio, es infinito. Y si es infinito, no está en ningún lugar, ya que, si está en algún lugar, ese lugar en el que está es algo diferente a él, y en tal caso el ser ya no será infinito, al estar contenido en algo; porque es mayor el continente que el contenido, y no hay nada mayor que lo infinito, de modo que lo infinito no está en
ningún lugar. Ahora bien, tampoco está contenido en sí mismo, 70
porque en tal caso serán lo mismo aquello donde está y aquello que está, y el ser se convertirá en dos cosas, espacio y cuerpo (en efecto, aquello donde está es el espacio, y aquello que está es el cuerpo). Pero esto es sin duda absurdo; por tanto, tampoco el ser está en sí mismo. De manera que, si el ser es eterno, es infinito, y si es infinito, no está en ningún lugar, y si no está en ningún lugar,
no existe. Por tanto, si el ser es eterno, radicalmente no existe. Y 71

desde luego, tampoco el ser puede ser generado. Porque si ha sido generado, o bien ha sido generado a partir del ser, o bien a partir del no ser. Pero no ha sido generado a partir del ser, ya que, si este existe, no ha sido generado, sino que ya existe. Ni tampoco ha sido generado a partir del no ser, pues el no ser no puede generar nada, dado que lo que genera algo debe necesariamente participar de la existencia. Por tanto, el ser no es tam-
72 poco generado. Y por las mismas razones tampoco es ambas cosas, es decir, eterno y a la vez generado. Porque estos términos son mutuamente excluyentes, y si el ser es eterno, no ha sido generado, y si ha sido generado, no es eterno. Por tanto, si el ser no es eterno ni generado ni ambas cosas a la vez, el ser no
73 puede existir. Por otro lado, si existe, o es uno o es múltiple. Pero ni es uno ni es múltiple, como se demostrará; por tanto, el ser no existe. Porque si es uno, o es una cantidad discreta o es continua o es una magnitud o es un cuerpo. Pero en cualquiera que sea de estos casos, no es uno, ya que si existe como una cantidad discreta, será divisible, y si es continua, será separable; e igualmente, si se concibe como una magnitud, no dejará de ser divisible, y si resulta que es un cuerpo, será de tres dimensiones, pues tendrá longitud, anchura y profundidad. Pero es absurdo decir que el ser no es ninguna de estas cosas; por lo tanto, el ser
74 no es uno. Y ciertamente tampoco es múltiple. Porque si no es uno, tampoco es múltiple, pues lo múltiple está compuesto de unidades, y por eso mismo, si se elimina lo uno, también se elimina lo múltiple.

Pues bien, de las razones expuestas resulta claro que ni exis-
75 te el ser ni existe el no ser; y que tampoco existen ambas cosas a la vez, esto es, tanto el ser como el no ser, es fácilmente demostrable. En efecto, si existe el no ser y existe el ser, el no ser será idéntico al ser por lo que se refiere a la existencia, y por eso ninguno de los dos existe. Porque es cosa convenida que el no ser no existe, y ha quedado demostrado que el ser, en su exis-

tencia, es idéntico a ello; por tanto, tampoco el ser existirá. Y no 76
sólo eso, sino que, si el ser es idéntico al no ser, no pueden existir ambos a la vez, porque si existen ambos a la vez, no son idénticos, y si son idénticos, no existen ambos a la vez. De lo cual se sigue que nada existe, pues si no existe el ser, ni el no ser, ni ambos a la vez, y al margen de estas alternativas no puede concebirse nada, entonces nada existe.

Hay que demostrar a continuación que, aun en el caso de 77
que exista algo, es incognoscible e ininteligible para el hombre[62]. Afirma Gorgias, en efecto, que, si las cosas que se piensan no son existentes, el ser no puede ser pensado. Y es lógico, porque, del mismo modo que, si las cosas que se piensan tuvieran la propiedad de ser blancas, también las cosas blancas tendrían la propiedad de ser pensadas, así también, si las cosas que se piensan tienen la propiedad de no ser existentes, necesariamente las cosas existentes tendrán la propiedad de no ser pensadas. Por ello es correcta y válida la conclusión de que «si las 78
cosas que se piensan no son existentes, el ser no puede ser pensado». Ahora bien, las cosas que se piensan (pues esto es lo primero que debemos considerar) no son existentes, como demostraremos; por tanto, el ser no puede ser pensado. Ciertamente, que las cosas que se piensan no son existentes es algo palmario; porque si las cosas que se piensan son existentes, to- 79
das las cosas que se piensan existen, y en el modo en que uno las piense, lo cual es incongruente, pues no porque uno piense en una persona volando o en carros corriendo por el mar, enseguida vuela la persona o corren por el mar los carros. De modo que las cosas que se piensan no son existentes. Además de esto, 80
si las cosas que se piensan son existentes, las cosas que no son

[62] Sobre el desarrollo y las implicaciones de esta segunda argumentación de Gorgias, que abre un abismo entre los actos mentales y los objetos de la realidad, *vid.* A. MELERO, *op. cit.*, pág. 120, n. 71.

no serán pensadas, pues los contrarios tienen propiedades contrarias, y lo contrario del ser es el no ser; por eso, en cualquier caso, si el ser tiene la propiedad de ser pensado, el no ser tendrá la propiedad de no ser pensado. Pero esto es absurdo, porque Escila y la Quimera[63] y muchos seres que no existen son pensa-
81 dos. Por tanto, el ser no es pensado. Y al igual que las cosas que se ven son llamadas visibles por eso, porque se ven, y las que se oyen son llamadas audibles porque se oyen, y no rechazamos las cosas visibles porque no se oyen ni desdeñamos las audibles porque no se ven (pues cada cosa debe ser juzgada por el sentido que le es propio y no por otro), así también las cosas que se piensan, aunque no puedan verse con la vista ni oírse con el oído, existirán, porque son percibidas con su criterio particu-
82 lar[64]. Por consiguiente, si uno piensa en carros que corren por el mar, aunque no los vea, debe creer que existen carros que corren por el mar. Pero esa conclusión es absurda; por tanto, el ser no puede ser pensado ni aprehendido.

83 Pero, aunque pudiera aprehenderse, sería incomunicable a otro[65]. Pues si las cosas existentes, aquellas que tienen un fundamento real externo a nosotros, son visibles y audibles y en

---

[63] Escila es un fabuloso monstruo marino con forma de mujer que, junto con Caribdis, guardaba el estrecho de Mesina y de cuyas extremidades inferiores salían cabezas de perro que devoraban cuanto estaba a su alcance (*cf.* HOMERO, *Od.* XII 73 ss.). La Quimera es otro monstruo fabuloso, mezcla de león, cabra y serpiente, que vomitaba fuego por sus cabezas y aterrorizaba a las gentes de Licia, en Asia Menor; fue muerta por Belerofonte con la ayuda del caballo alado Pegaso (*cf.* HOMERO, *Il.* VI 179 ss.).

[64] Como señala A. MELERO, *op. cit.*, pág. 121, n. 73, Gorgias sitúa el pensamiento al mismo nivel que la vista o el oído, siguiendo una idea muy extendida entre los filósofos presocráticos, que veían en el pensamiento un proceso particular de los sentidos.

[65] Sobre el desarrollo de esta tercera argumentación de Gorgias y sus importantes consecuencias para el problema del significado y la teoría del λόγος, *vid.* las notas de A. MELERO, *op. cit.*, págs. 121 ss.

general perceptibles, y de ellas las visibles son aprehensibles por medio de la vista y las audibles por medio del oído pero no viceversa, ¿cómo pueden, entonces, ser comunicadas a otra persona? Porque el medio con el que las comunicamos es la 84
palabra, pero la palabra no es el fundamento realmente existente de las cosas; por tanto, no comunicamos a los demás las cosas existentes, sino la palabra, que es diversa del fundamento real de las cosas. Así pues, igual que lo visible no puede hacerse audible ni viceversa, del mismo modo el ser, puesto que tiene un fundamento real externo a nosotros, no puede hacerse palabra nuestra; y, al no ser palabra, no puede ser declarado a otra 85
persona. Ahora bien, la palabra, añade Gorgias, se constituye a partir de las impresiones causadas por los objetos externos a nosotros, es decir, por los objetos sensibles. En efecto, del encuentro con el sabor se forma en nosotros la palabra que se refiere a esa cualidad, y de la exposición al color la que se refiere al color. Y si esto es así, no es la palabra la que representa al objeto externo, sino que es el objeto externo el que resulta capaz de comunicar la palabra. Y desde luego, tampo- 86
co es posible decir que, del mismo modo que las cosas visibles y audibles tienen un fundamento real, así también lo tiene la palabra, de forma que a partir de ese fundamento realmente existente pueda comunicarse el fundamento realmente existente de las cosas. Porque, según afirma Gorgias, aunque la palabra tiene también un fundamento real, difiere sin embargo de las demás realidades; y la mayor diferencia se da entre los cuerpos visibles y las palabras, porque lo visible se percibe por medio de un órgano y la palabra por medio de otro distinto. Por tanto, la palabra no indica el fundamento real de las demás cosas, como tampoco estas revelan recíprocamente su naturaleza.

Así pues, ante tales dificultades planteadas por Gorgias, el 87
criterio de verdad, en lo que de ellas depende, desaparece, por-

que no puede haber criterio de aquello que ni existe ni puede ser conocido ni, por su naturaleza, ser explicado a otro.

No fueron pocos, como ya dijimos[66], los que afirmaron que también Metrodoro y Anaxarco e igualmente Mónimo han eli-
88 minado el criterio; Metrodoro porque dijo: «Nada sabemos, y ni siquiera sabemos eso mismo de que nada sabemos»[67], y Anaxarco y Mónimo porque compararon las cosas existentes con un decorado y supusieron que estas se asemejan a las impresiones que se experimentan durante el sueño o en estado de locura[68].

89 Tal es la opinión que compartieron todos estos filósofos, pero parece que los primeros en introducir la investigación sobre el criterio fueron los físicos, ya desde Tales. Estos, en efecto, al observar que en muchos casos la sensación no es digna de crédito, elevaron la razón a juez de la verdad en las cosas existentes y, partiendo de aquí, establecieron sus teorías sobre los principios y los elementos y las demás cosas cuya aprehensión se obtiene por medio de la facultad de la razón.
90 De ahí que Anaxágoras, el más grande de los físicos, desacreditando por débiles las sensaciones, diga: «A causa de su febledad, no somos capaces de distinguir lo verdadero»[69]. Y como prueba de la inseguridad de estas aduce la alteración gradual de los colores: en efecto, si tomáramos dos colores, por ejemplo negro y blanco, y luego los vertiéramos el uno en el otro gota a gota, la vista no podría discriminar los cambios
91 graduales, aunque se den objetivamente en la realidad. Y en-

---

[66] *Cf.* § 48.

[67] Frag. 70 B 1 Diels-Kranz.

[68] *Cf.* 72 A 16 Diels-Kranz.

[69] Frag. 59 B 21 Diels-Kranz. Sobre Anaxágoras de Clazómenas (*c.* 500-428 a. C.), que gozó de gran reputación como físico, matemático y astrónomo y fue el primer filósofo que abrió escuela en Atenas, *vid.* R. GOULET, «Anaxagore de Clazomènes», *DPhA*, I (1994) 183-187 (A 158).

contramos que también Asclepíades[70] se ha servido virtualmente de este argumento en el primer libro de su tratado *Sobre el don del vino*, cuando, al tratar sobre lo amarillento y lo negro, afirma: «En efecto, cuando se mezclan estos colores, la sensación es incapaz de reconocer si el color resultante es uno y simple o no».

De modo que Anaxágoras afirmaba que el criterio es la razón en general. Los pitagóricos[71], por su parte, afirman también 92
que es la razón, pero no la razón en general, sino la que proviene de los conocimientos científicos, tal como decía también Filolao[72], la cual, al ser capaz de contemplar la naturaleza del universo, posee una especie de parentesco con esta, dado que está en la naturaleza de lo semejante el ser aprehendido por lo semejante:

Por la tierra, pues, vemos la tierra, y el agua también por el agua,
por el éter el éter divino, y el fuego voraz por el fuego,
el amor por amor, por el odio el odio funesto.[73]

[70] Se trata del médico Asclepíades de Prusa (II-I a. C.), seguidor del atomismo y las doctrinas epicúreas y uno de los principales exponentes de la medicina dogmática (también llamada lógica o racionalista), que se encargó de introducir en Roma. GALENO expone y refuta ampliamente sus ideas en el primer libro de *Sobre las facultades naturales* (II 1-73 Kühn), donde se nos ha conservado la mayor parte de las noticias concernientes a este médico-filósofo. *Vid.* R. GOULET, «Asclépiadès de Pruse», *DPhA*, I (1994) 624-625 (A 450).

[71] Los seguidores de las doctrinas de Pitágoras de Samos, que, entre otras creencias como la de la transmigración de las almas, defendían la idea de que las matemáticas eran la clave para la comprensión de la realidad, como expone Sexto por extenso en los párrafos siguientes. Por lo demás, los §§ 92-93 son paralelos a *M.* I 303.

[72] Frag. 44 A 29 Diels-Kranz. Se trata del filósofo y astrónomo del siglo V a. C. Filolao de Crotona (o de Tarento), seguidor de la escuela pitagórica; *vid.* GUTHRIE, *op. cit.*, vol. I, págs. 312-316, y C. RIEDWEG, «Philolaos [2]», *NP*, 9 (2000) 834-836.

[73] EMPÉDOCLES, frag. 31 B 109 Diels-Kranz. Estos versos de Empédocles

93 Y como dice Posidonio en su exégesis del *Timeo* de Platón: «Igual que la luz es aprehendida por la vista, cuya naturaleza es luminosa, y el sonido por el oído, cuya naturaleza es aérea, así también la naturaleza del universo debe ser aprehendida por la razón, que está emparentada con ella»[74]. Pero el principio de la estructura del universo es el número, por lo cual también la razón que juzga todas las cosas puede llamarse número, puesto
94 que participa del poder de este. Y, al explicar esto[75], los pitagóricos suelen decir a veces aquello de

Todas las cosas se ajustan al número,[76]

y otras veces hacen el más natural de los juramentos[77] de esta forma:

Por aquel que infundió en nuestras mientes la santa tetractis,
hontanar que contiene en su entraña la eterna natura.[78]

(que se repiten en § 121) son citados también, con ligeras variantes, por ARISTÓTELES, *Acerca del alma* I 2 (404b 13-15) y *Metafísica* III 4 (1000b 6-8).

[74] POSIDONIO, frag. 85 Edelstein-Kidd (= A331 Vimercati). Se trata del estoico Posidonio de Apamea (c. 135-51 a. C.), uno de los escritores más fecundos de la Antigüedad; no hay datos suficientes, sin embargo, para sostener que escribiese un verdadero comentario al *Timeo* platónico: *cf.* E. VIMERCATI, *Posidonio. Testimonianze e frammenti*, Milán, 2004, pág. 698.

[75] El § 94 es paralelo a *M.* IV 2-3; *cf.* también *D.* IV 248.

[76] Una famosa máxima pitagórica (citada de nuevo en § 109): *cf.* JÁMBLICO, *Vida pitagórica* 29, 162; SIMPLICIO, *Comm. in Aristot. Phys.* 1102, 22 Diels.

[77] Traducimos así la expresión τὸν φυσικώτατον ... ὅρκον, es decir, el juramento que mejor caracteriza a un filósofo «físico»; *vid.* § 20, con nuestra nota.

[78] Este juramento, citado a menudo como pitagórico pero sin atribución de autor concreto (*cf.* JÁMBLICO, *Vida pitagórica* 29, 162; AECIO, I 3, 8 [= frag. 58 B 15 Diels-Kranz]), se atribuía a veces a Empédocles, pero también a Lisis, el discípulo que sucedió a Pitágoras al frente de la escuela. Como se explica

queriendo referirse, con la expresión «aquel que infundió»,
a Pitágoras (pues lo consideraban un dios)[79], y con «tetractis», a
un cierto número que, compuesto de los primeros cuatro núme-
ros, viene a formar el número más perfecto, como es el diez,
pues uno más dos más tres más cuatro hacen diez. Este núme- 95
ro[80] constituye la primera tetractis, y lo han llamado «hontanar
de la eterna natura» por cuanto que, en su opinión, el universo
mundo es gobernado según armonía, y la armonía es un sistema
de tres acordes: el intervalo de cuarta, el intervalo de quinta y el
intervalo de octava[81]; y las proporciones de estos tres acordes se
encuentran en los cuatro números mencionados, es decir, en el
uno, en el dos, en el tres y en el cuatro. En efecto, el intervalo 96
de cuarta se basa en una razón sesquitercia [4:3], el de quinta en
una sesquiáltera [3:2], y el de octava en una doble [2:1]. De

---

más abajo, la «tetractis» (τετρακτύς, traducido a veces como «número cuaternario»), es decir, la serie de los cuatro primeros números enteros, con las proporciones armónicas que con ellos pueden formarse y cuya suma es diez, definido por el pitagorismo como número perfecto, constituye la esencia de la doctrina pitagórica: *vid.* GUTHRIE, *op. cit.*, vol. I, págs. 218 s.

[79] La divinización de Pitágoras por parte de sus discípulos es un hecho mencionado con frecuencia en las fuentes: *vid.*, por ejemplo, PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 20. En este caso, el tratamiento divino queda explícito en la misma fórmula de juramento (y de ahí la explicación de Sexto), pues la partícula μά, que aparece en la expresión «por aquel que infundió» (literalmente «no, por el que transmitió»: οὐ μὰ τὸν ... παραδόντα), se usa habitualmente cuando se invoca a un dios en un juramento.

[80] Los §§ 95-98 son paralelos a *P.* III 155 y a *M.* IV 6-9.

[81] Por mor de la claridad, hemos preferido traducir así las expresiones originales: (συμφωνία) διὰ τεσσάρων, διὰ πέντε y διὰ πασῶν, aunque lo cierto es que en español existen, con ese mismo sentido, los términos «diatesarón», «diapente» y «diapasón». Más abajo nos tomamos la libertad de crear, sobre el sustantivo «sesquitercio», el adjetivo correspondiente, y ponemos entre corchetes la razón o relación numérica indicada por cada uno de esos acordes o intervalos; para la relación de estos intervalos con el sistema musical moderno, *cf.* GALLEGO y MUÑOZ, *op. cit.*, pág. 287, n. 162.

donde el número cuatro, al ser sesquitercio del tres, puesto que se compone de tres más la tercera parte de tres, contiene el
97 acorde del intervalo de cuarta; el tres, al ser sesquiáltero del dos, ya que contiene el dos más la mitad de este, manifiesta el acorde del intervalo de quinta; y el cuatro, que es doble respecto al dos, al igual que el dos respecto a la unidad, encierra
98 el acorde del intervalo de octava. Así pues, dado que la tetractis supone la proporción de los acordes mencionados, que los acordes permiten completar la armonía perfecta, y que todas las cosas son gobernadas según la armonía perfecta, en virtud de esto la han llamado «hontanar que contiene en su entraña la eterna natura».

99 Por otra parte[82], puesto que según las razones que se establecen entre estos cuatro números se concibe tanto lo corpóreo como lo incorpóreo, de lo que derivan todas las cosas (pues si deslizamos un punto representamos la línea, que es longitud sin anchura, y si deslizamos una línea creamos la anchura, que es una superficie sin profundidad, y si deslizamos una superficie
100 se origina un cuerpo sólido; pero por encima del punto está la unidad, que es indivisible, al igual que el punto, y por encima de la línea está el número dos, y por encima de la superficie el

[82] En los §§ 99-100, paralelos por lo demás a *P.* III 154 y a *M.* IV 4-5, mezcla Sexto de manera un tanto confusa dos métodos distintos (si bien ambos probablemente de origen pitagórico) de formar figuras geométricas, a partir de las cuales se generan los cuerpos físicos según la cosmogonía pitagórica: el primero, conocido también como «teoría del flujo», implica una progresión geométrica (1, 2, 4, 8, es decir, punto, línea, cuadrado, cubo), mientras que el segundo conlleva una progresión aritmética (1, 2, 3, 4, es decir, punto, línea, triángulo, pirámide). Sexto volverá a tocar este tema con algo más de amplitud y claridad en *D.* IV 278-282, distinguiendo expresamente estos dos procedimientos y atribuyendo el segundo de ellos a los pitagóricos «más antiguos». Para un detallado repaso de esta cuestión, *vid.* GUTHRIE, *op. cit.*, vol. I, págs. 250-255.

número tres —pues la línea se extiende de aquí allí[83], es decir, desde un punto hasta otro punto, y desde este de nuevo hasta un tercer punto—, y por encima del cuerpo sólido está el cuatro, ya que, si por encima de tres puntos colocamos un cuarto punto, se origina la pirámide, que es de hecho la primera figura de un cuerpo sólido), es razonable, por tanto, que la tetractis sea considerada fuente de la naturaleza en su totalidad.

Por otro lado, todo lo aprehendido por el hombre, afirman 101 estos filósofos, es o corpóreo o incorpóreo. Pero, tanto si es corpóreo como si es incorpóreo, no se puede aprehender si se prescinde de la noción de los números. En el caso de lo corpóreo, porque, al tener tres dimensiones, lleva implícito el número tres. También porque, de los cuerpos, unos existen por yuxtapo- 102 sición, como barcos, cadenas o torretas, otros por unificación, cuyos elementos se mantienen cohesionados mediante un único modo de cohesión, como plantas y animales, y otros por agregación, como coros, ejércitos o rebaños[84]; pero ya sean por yuxtaposición, por unificación o por agregación, los cuerpos contienen números en tanto que consisten en una pluralidad de cosas. Además, unos cuerpos constan de cualidades simples y 103 otros de un cúmulo de cualidades, como la manzana: esta, en efecto, posee las cualidades del color, para la vista, del sabor, para el gusto, del olor, para el olfato, y de la suavidad, para el tacto, y lo cierto es que todas ellas pertenecen a la naturaleza de los números. El mismo argumento se aplica también en el caso 104 de los incorpóreos, visto que incluso el tiempo, que es incorpóreo, se aprehende por medio del número, como queda de

[83] Antes que πoυ, añadido con dudas por BEKKER y aceptado por MUTSCHMANN, prefiero leer πoι, conjetura de BURY adoptada también por RUSSO.

[84] De probable procedencia estoica, esta clasificación de los cuerpos según su composición (yuxtapuesta, unitaria o agregada) y la mayor o menor cohesión (ἕξις) de sus partes se repite y desarrolla en *D*. III 78 ss.

manifiesto a partir de la noción de años, meses, días y horas. Y lo mismo ocurre también con el punto, la línea, la superficie y el resto de cosas a las que nos hemos referido poco antes, al reducir sus nociones a números.

105 Y lo dicho concuerda también, según estos afirman, con los hechos de la vida cotidiana, e incluso con las producciones artísticas. La vida, en efecto, juzga cada cosa con criterios que son, precisamente, medidas numéricas. De hecho, si eliminamos el número, se eliminará el codo, que está formado por dos semicodos, o por seis palmos, o por veinticuatro dedos, y se eliminará también el medimno, el talento y el resto de los criterios[85], porque todos ellos, al estar compuestos por una plurali-
106 dad de elementos, son directamente especies del número. De ahí que también todo lo demás mantenga una estrecha relación con el número: préstamos, pruebas, votos, contratos, tiempos, períodos; en general, es cosa imposible encontrar en la vida cotidiana algo que no participe del número. En cuanto a las artes, lo cierto es que no se ha constituido ninguna que prescinda de la proporción, y la proporción se basa en el número: por tanto,
107 todo arte se ha constituido por medio del número. Así, por ejemplo, los rodios, según se dice, preguntaron al arquitecto Cares cuánto dinero costaría la construcción del Coloso[86]; tras fijar este una determinada cantidad, de nuevo le preguntaron cuánto les costaría si quisieran construirlo al doble de su tamaño, y como este respondió que el doble, ellos se lo dieron. Pero

[85] El medimno era una medida para áridos, equivalente a unos 52 litros; el talento, una unidad de medida monetaria, equivalente a unos 25,5 kg de plata. Como se ve, el término griego que traducimos por «criterio» (κριτήριον) tiene también, como ocurre en español, el sentido general de «medida» o «norma».

[86] Se trata del célebre Coloso de Rodas, una estatua de bronce del dios Helios que medía 32 metros de altura y que fue realizada por Cares de Lindos, escultor griego de la escuela de Lisipo, para conmemorar la victoria de la ciudad ante el asedio de Demetrio Poliorcetes en el año 306 a. C.: *vid.* Estrabón, XIV 2, 5.

Cares, al gastarse en el planeamiento y las primeras fases del proyecto lo que le habían dado, se suicidó. Tras su muerte, los 108 expertos se dieron cuenta de que tendría que haber pedido no el doble, sino ocho veces más, puesto que debía aumentar no sólo la altura, sino también todas las demás dimensiones de la obra. De modo que en las artes plásticas, al igual que ocurre en la pintura, existe una cierta proporción por medio de la cual se consigue una semejanza absoluta. En términos generales, todo 109 arte es un sistema de aprehensiones[87], y el sistema es número. Por lo tanto es válido aquello de

Todas las cosas se ajustan al número,

es decir, a la razón, que juzga y cuya naturaleza es similar a los números, de los que están constituidas todas las cosas.

Esta es la doctrina de los pitagóricos; pero Jenófanes, según 110 quienes lo interpretan de modo diferente[88], cuando dice:

No hay varón ni lo habrá que conozca en rigor lo patente
o que sepa de aquello que digo respecto a los dioses
y acerca del todo; y si acaso a expresar estas cosas
en óptima forma llegara, ni aun él lo sabría;
pero el plácito a todos está, sin embargo, asignado,

parece que no elimina la aprehensión en su totalidad, sino sólo la cognitiva e infalible, y admite en cambio la aprehensión sujeta a opinión, pues eso es lo que indica la frase «pero a todos está el plácito asignado». De manera que, según Jenófanes, el criterio viene a ser la razón sujeta a opinión, es decir, la que se atiene a lo probable, mas no a lo cierto.

---

[87] *Cf. SVF* I 73.

[88] Diferente, entiéndase, de quienes lo interpretan del modo descrito en §§ 49-52, donde se cita también el mismo fragmento de JENÓFANES (21 B 34 Diels-Kranz).

111 Su amigo Parménides, por el contrario, rechazó la razón sujeta a opinión (me refiero a la que acoge impresiones débiles) y asumió como criterio la razón cognitiva, esto es, la infalible, tras renunciar también él a confiar en los sentidos. Así, al comienzo de su obra *Sobre la naturaleza*, escribe del siguiente modo:

Escoltábanme lejos las yeguas que allí donde mi ánimo alcance
me llevan, después que en su arrastre abocáronme a senda famosa
de deidad, que conduce por todos los pueblos al hombre que sabe.
Por allí era llevado, y así me llevaban las yeguas discretas
tirando del carro, si bien unas mozas marcaban la senda.
El eje en los bujes, que al rojo ya estaba, sonaba a siringa,
urgido en su giro por ambas dos ruedas a un lado y al otro,
y en esto las mozas, que al Sol llaman padre, tomaron mi escolta
en pos de la luz, por detrás el hogar de la Noche dejando,
tras haberse quitado el cendal con sus manos de sobre la testa.
Allí de la Noche y el Día y sus sendas se encuentran las puertas,
por pétreo lumbral enmarcadas y grueso dintel. En el éter
están ubicadas y cubren el vano con grandes portones,
de los cuales Justicia, la pródiga en penas, las llaves posee.
Así, pues, las mozas, hablándole a esta con suaves palabras,
convenciéronla hábiles, y ella en un vuelo el cerrojo a las puertas
descorrió y el fiador. Los portones entonces dejaron un hueco
espacioso al abrirse, una vez que en sus cuencos giraron por turno
los quiciales broncíneos, con pernos de ajuste y clavijas cogidos.
Por allí, a su través, las muchachas guiaban el carro y las yeguas
camino adelante. Y la diosa acogióme benigna, en su mano
mi mano tomó y dirigiéndome así la palabra decía:
«Oh, doncel que acompañas a aurigas que son inmortales
y que llegas aquí a nuestra casa traído por yeguas,
salud; que ningún hado malo te hizo tomar esta senda
(pues de cierto que fuera se encuentra de rutas holladas por hombres),
sino ley y justicia. Preciso es que todo conózcaslo ahora,
sea ya la Verdad bien creíble de núcleo inmutable, o ya sean

las creencias mortales, que en ellas no hay convicción verdadera.[89]
Pero debes tu mente apartar de indagar esta última vía,
ni te fuerce tampoco la mucha experiencia del hábito a hollarla
en ella poniendo tu ver desatento, tu oír resonante
y tu lengua; discierne, por contra, con juicio la práctica prueba
que yo te he propuesto. Y ya sólo nos queda mención[90] *de una vía.*

En estos versos Parménides quiere decir que «las yeguas que lo llevan» son los impulsos y apetitos irracionales del alma, y la «senda famosa de deidad» por la que marcha es la contemplación conforme a la razón filosófica, razón que, a modo de numen protector, conduce al conocimiento de todas las cosas. Las «mozas» que lo guían son las sensaciones, de las cuales alude simbólicamente a las auditivas al decir «urgido en su giro por ambas dos ruedas», esto es, los oídos, a través de los cuales reciben el sonido, mientras que de las visuales dice «que al Sol 113 llaman padre», que abandonan «el hogar de la Noche» y van «en pos de la luz», porque es imposible servirse de ellas sin luz. Y la referencia a «Justicia, la pródiga en penas», que «las llaves 112

[89] Hasta aquí es el frag. 28 B 1 Diels-Kranz, y sigue a continuación el 28 B 7 (repetido en § 114 a excepción de la última frase, que es a su vez la primera del frag. B 8 y es muy posible que siguiera inmediatamente al anterior). Y es que, aunque Sexto presenta esta larga cita como si fuera un texto seguido, sabemos por otras fuentes que el resto del pasaje no pertenecía al proemio del poema de Parménides. Como base de nuestra versión rítmica, hemos seguido la traducción de A. BERNABÉ, *Parménides. Poema*, Madrid, 2007, págs. 21 y 25. Sobre la interpretación alegórica del frag. B 1, rechazada por algunos estudiosos modernos que consideran a PLATÓN (*Fedro* 246 ss.) como su verdadero autor, *vid.* M. J. LATONA, «Reining in the passions: the allegorical interpretation of Parmenides B Fragment 1», *American Journal of Philology*, 129 (2008) 199-230.

[90] Al igual que RUSSO, preferimos la lectura μῦθος, que da SIMPLICIO (*Comm. in Aristot. Phys.* 78, 5 y 144, 29 Diels), en vez de θυμός, que presentan los manuscritos sextanos. Sobre las profundas implicaciones que conlleva esta variante, *vid.* BERNABÉ, *op. cit.*, pág. 176, n. 24.

posee», indica la inteligencia, que conserva firmemente las
114 aprehensiones de las cosas; ella, acogiéndolo, promete enseñarle estas dos cosas: «la Verdad bien creíble de núcleo inmutable», que es la base inamovible del conocimiento, y la otra «las creencias mortales, que en ellas no hay convicción verdadera», es decir, todo lo que está basado en la opinión, porque es inseguro. Y al final aclara aún más que no debemos atender a los sentidos sino a la razón, pues afirma:

ni te fuerce tampoco la mucha experiencia del hábito a hollarla
en ella poniendo tu ver desatento, tu oír resonante
y tu lengua; discierne, por contra, con juicio la práctica prueba
que yo te he propuesto.

Sí, este filósofo, como resulta evidente por sus propias afirmaciones, proclamó que la razón cognitiva es patrón de la verdad en las cosas existentes y rechazó que se atienda a los senti-
115 dos. Pero Empédocles de Agrigento, según quienes parecen interpretarlo de modo más simple[91], ofrece seis criterios de la verdad. En efecto, tras establecer dos principios eficientes del universo: el Amor y el Odio, y mencionar a la vez como principios materiales los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego,
116 afirmó que estos son criterios de todas las cosas. Y es que, como ya dije antes[92], entre los físicos circula desde antiguo una vieja opinión según la cual las cosas similares permiten conocer las cosas similares; al parecer, Demócrito ha recogido también una argumentación de esta opinión, e igualmente Platón la trata
117 de pasada en el *Timeo*. Demócrito, en efecto, basa su razonamiento en los seres animados e inanimados, y afirma: «Tam-

[91] Más simple, entiéndase, comparado con la interpretación que se da en §§ 122 ss.

[92] *Vid.* § 92.

bién los animales se agrupan con animales de su misma especie, palomas con palomas, grullas con grullas, y así con los demás irracionales. Ocurre también del mismo modo con los seres inanimados, como puede verse con las semillas que pasan a través del tamiz y con los guijarros en las playas. En un caso, mediante el zarandeo del tamiz, las lentejas se juntan con las lentejas, la cebada con la cebada y el trigo con el trigo; en el otro caso, 118
mediante el movimiento de la ola, los guijarros alargados son llevados al mismo lugar que los otros alargados, y los redondos se juntan con los redondos, como si esta semejanza de las cosas tuviera el poder de reunirlas entre sí»[93].

Así dice Demócrito. Platón, por su parte[94], utiliza en el *Timeo* el mismo tipo de demostración para establecer que el alma 119
es incorpórea. En efecto, si la vista, dice, puesto que capta la luz, es directamente de naturaleza luminosa, y si el oído, que discierne las vibraciones del aire que constituyen el sonido, se considera directamente de naturaleza aérea, y si el olfato, que percibe los efluvios, es ciertamente de naturaleza vaporosa, y el gusto, que percibe los sabores, de naturaleza jugosa, necesariamente también el alma resulta ser algo incorpóreo, puesto que percibe las ideas incorpóreas, por ejemplo las que residen en los números o en los límites de los cuerpos[95].

---

[93] Demócrito, frag. 68 B 164 Diels-Kranz (aunque puede que no sea una cita literal, porque el lenguaje utilizado resulta en algunos casos anacrónico para Demócrito: *cf.* Bett, *Logicians...*, pág. 25, n. 51). Para el tratamiento de la figura de Demócrito en la obra de Sexto Empírico y el posible origen académico-peripatético de las informaciones sobre aquel que este maneja, *vid.* F. Decleva Caizzi, «Democrito in Sesto Empirico», *Siculorum Gymnasium*, 33 (1980) 393-410; para las intenciones *pro domo sua* que revela el uso de la doxografía democrítea por parte de Sexto, *vid.* E. Spinelli, «On using the past in Sextus Empiricus: the case of Democritus», *Hyperboreus*, 3 (1997) 151-174.

[94] Los §§ 119-121 son paralelos a *P.* I 303.

[95] Es decir, las líneas y superficies que limitan o definen, desde un punto de vista geométrico, los cuerpos sólidos: *cf. P.* III 40 ss. En realidad, este pá-

120 Tal era la opinión de los antiguos filósofos, y parece que también Empédocles se acomodó a ella y sostuvo que, dado que son seis los principios constitutivos de todas las cosas, iguales a ellos en número son los criterios, por lo cual dejó escrito:

121 *Por la tierra, pues, vemos la tierra, y el agua también por el agua,*
por el éter el éter divino, y el fuego voraz por el fuego,
el amor por amor, por el odio el odio funesto,[96]

haciendo ver que aprehendemos la tierra porque participamos de la tierra, y el agua porque tenemos una parte de agua, y el aire porque participamos del aire, e igualmente en el caso
122 del fuego. Pero hubo otros que dijeron que, según Empédocles, el criterio de la verdad no son las sensaciones sino la recta razón, y que, de la recta razón, una cierta parte es divina y la otra humana, y la parte divina es incomunicable y la humana
123 comunicable. Respecto a que no reside en los sentidos el discernimiento de lo verdadero, escribe Empédocles lo siguiente:

Pues angostas se extienden las mañas por todos los miembros,
y vilezas hay muchas que embotan y acucian las mientes.
Y en habiendo observado del propio existir una mínima parte,
efímeros alzan el vuelo cual humo que va arrebatado,
convencidos tan sólo de aquello que halló cada uno
por aquí y por allá en su vagar, aunque todos se jactan de todo
haber descubierto. Mas esto no es cosa observable ni audible
por hombres ni puede abarcarlo siquiera su mente.[97]

---

rrafo no contiene una cita, sino, en el mejor de los casos, una «paráfrasis creativa», como dice Bett, *Logicians...*, pág. 26, n. 52, de Platón, *Timeo* 37a-c (el principio *similia similibus* aplicado al alma) y 45b-c (el mismo principio aplicado a la vista), pues en esta obra platónica nunca se trata de establecer la incorporeidad del alma, que se da por sentada.

[96] Empédocles, frag. 31 B 109 Diels-Kranz; *cf. supra* § 92.

[97] Empédocles, frag. 31 B 2 Diels-Kranz (continuado por los versos cita-

Respecto al hecho de que la verdad no es totalmente inaprehensible, sino que resulta aprehensible en la medida en que alcanza la razón humana, lo deja bien claro al añadir esto a los anteriores versos: 124

Conque tú, ya que aquí te acercaste, podrás solamente
de aquello a que alcanza el ingenio mortal enterarte.

Y en los versos siguientes, tras reprender a los que proclaman que saben más, establece que lo percibido a través de cada uno de los sentidos es fiable, dado que los controla la razón, si
bien previamente había atacado su fiabilidad. Así, en efecto, 125
afirma:

Pero, dioses, quitad de mi lengua las locas ideas de esa gente
y encauzad por mi boca piadosa una límpida fuente.
Y a ti, virgen de fértil memoria, oh Musa de níveos brazos,
te suplico me des lo que es lícito que oigan efímeros seres,
trayendo tu dócil carruaje de allí do Piedad tiene asiento.
No habrá de forzarte, a lo menos, a alzarte con tantos honores
que dan los mortales, a costa de no respetar lo apropiado
en su hablar temerario, y así del saber asentarse en las cumbres.
Conque vamos, atiende con todas tus mañas el cómo las cosas
manifiéstanse todas, sin dar a un sonido mayor confianza
que a aquello que ves, ni pensar que la vista es mejor que los huecos
que tiene la lengua; y no debes negar tu confianza a ninguno
del resto de miembros mediante los cuales un paso se abre
que ayuda a entender, sino dar con el modo que tienen las cosas
de ser manifiestas, y así con tu mente entender cada cosa.[98]

---

dos en el párrafo siguiente). Como base de nuestra versión rítmica, seguimos la traducción de A. Bernabé, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Barcelona, 1995, pág. 229.

[98] Empédocles, frag. 31 B 3 Diels-Kranz. Como han señalado diversos comentaristas y recuerda Bett, *Logicians*..., pág. 27, n. 54, las cinco primeras

126 Tales son las opiniones de Empédocles. Heráclito, por su parte, puesto que también pensaba que el hombre está dotado de dos instrumentos para conocer la verdad, a saber, la sensación y la razón, consideró que la sensación no es digna de crédito, igual que hicieron los físicos mencionados anteriormente, y estableció la razón como criterio. Censura, así, la sensación afirmando textualmente: «Malos testigos para los hombres ojos y oídos de quienes tienen espíritus que no entienden»[99], lo que equivale a decir que confiar en las sensaciones irracionales es
127 propio de «espíritus que no entienden». Y declara que la razón es juez de la verdad, pero no cualquier razón, sino la que es común y divina[100]. Pero debemos explicar brevemente qué tipo de razón es esta. Gustaba, en efecto, a este físico aquello de que «lo que nos rodea es racional y está provisto de inteligencia»[101].

líneas de este pasaje no parecen tener una clara continuidad en el resto de la cita, por lo que cabe la posibilidad de que se hayan perdido algunos versos o bien que Sexto haya combinado pasajes de diferentes lugares del poema, como hizo con el de Parménides (*vid.* § 111, con nuestra nota). Según BERNABÉ, cuya citada traducción (pág. 230) seguimos también aquí, la expresión «los huecos que tiene la lengua» (literalmente «penetraciones de la lengua», τρανώματα γλώσσης), en la antepenúltima línea del fragmento original, tiene un doble sentido: el de «agudeza» para percibir el sabor y el de los «agujeros» o «poros» (el «paso» [πόρος] al que se refiere Empédocles en el verso siguiente) por los que penetra el sabor, de acuerdo con la teoría empedoclea de la percepción sensorial.

[99] HERÁCLITO, frag. 22 B 107 Diels-Kranz (*cf.* también A 16). El término que traducimos por «que no entienden» es βαρβάρους, que es un concepto eminentemente lingüístico, para referirse a quienes no hablan griego.

[100] Sobre esta razón común y divina, *cf.* HERÁCLITO, frags. 22 B 2 (citado en § 133) y B 114 Diels-Kranz.

[101] En *D.* II 286 se atribuye a Heráclito «expresamente» (ῥητῶς) una frase similar, pero, como señala BETT, *Logicians...*, pág. 28, n. 55, aunque algunos términos (como φρενῆρες, «provisto de inteligencia») puedan ser genuinamente heraclíteos, otros en cambio (como λογικόν, «racional») no parece que fueran habituales en su época (de hecho, ninguna de estas dos frases aparece recogida como fragmento de Heráclito en la edición de DIELS-KRANZ).

Mucho antes, sin embargo, Homero manifiesta ya algo similar al decir: 128

El talante del hombre que pisa la tierra se ajusta
con el día que el padre de dioses y humanos le trae.[102]

También Arquíloco afirma que los hombres piensan tales cosas «según el día que les trae Zeus»[103], y lo mismo encontramos dicho por Eurípides:

¡Oh tú, quienquiera que seas, que eres difícil de ver,
necesidad natural o mente de los mortales,
a ti, Zeus, te invoco![104]

Así pues, nosotros, absorbiendo esta razón divina, según 129
Heráclito, mediante la respiración, devenimos inteligentes, y aunque durante el sueño olvidamos fácilmente, de nuevo al despertarnos recobramos el juicio. Porque durante el sueño, al cerrarse los poros sensibles[105], la inteligencia que llevamos dentro

---

[102] HOMERO, *Od.* XVIII 136 s. (citado también en *P.* III 245).

[103] Es parte del frag. 212 Adrados (= 68 Diehl).

[104] EURÍPIDES, *Troyanas* 885-887.

[105] O también «conductos de los sentidos» (αἰσθητικῶν πόρων). La palabra griega πόρος, cuyo sentido originario es «paso, pasaje» (de un río, por ejemplo), asume con frecuencia un sentido fisiológico para referirse no sólo a nuestros «poros», es decir, los diminutos orificios de la epidermis, sino también a cualesquiera otros «canales» o «conductos» del cuerpo humano en tanto que transmisores de las sensaciones y percepciones experimentadas a partir de su interacción con el mundo exterior; *cf.* § 125, con nuestra nota, y *D.* II 146, 220, 306 y 309; III 256 s.; *P.* II 98 y 140. Según R. POLITO, «Sextus on Heraclitus on Sleep», en Th. Wiedemann y K. Dowden (eds.), *Sleep*, Bari, 2003, págs. 53-70, la interpretación de estas ideas de Heráclito por parte de Sexto está condicionada por la tradición médico-científica alejandrina.

se separa del entorno con el que está naturalmente cohesionada, manteniéndose sólo, a modo de raíz, la natural conexión con ella mediante la respiración, y, una vez separada, pierde la fa-
130 cultad de recordar que previamente tenía; pero, cuando nos despertamos, de nuevo se abre paso a través de los poros sensibles, como si se tratara de puertas, y, uniéndose al entorno, queda penetrada del poder de la razón. Por tanto, del mismo modo que los carbones, cuando se acercan al fuego, sufren una alteración que los hace inflamarse, pero al ser retirados se apagan, así también la parte del entorno que acogemos en nuestros cuerpos se vuelve casi irracional con la separación[106], pero con la cohesión natural a través de los múltiples poros llega a ser similar al universo.

131 Es, pues, esta razón común y divina, participando de la cual nos convertimos en seres racionales, la que pone Heráclito como criterio de verdad. De ahí que lo que aparece a todos en común sea fiable, porque se percibe por medio de la razón común y divina, pero lo que afecta a una sola persona no lo sea,
132 por el motivo contrario. De hecho, el mencionado filósofo, al comienzo de su obra *Sobre la naturaleza*, indicando también en cierta forma el entorno, afirma: «De la existencia de esta razón resultan desconocedores los hombres, tanto antes de oírla como tras haberla oído lo primero, pues, aunque todo transcurre conforme a esta razón, se asemejan a inexpertos, teniendo como tienen experiencia de dichos y hechos tales como los que voy describiendo, descomponiendo cada uno según su naturaleza y explicando cuál es su condición. Pero a los demás hombres les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que se olvidan
133 de cuanto hacen dormidos»[107]. Así, habiendo establecido expresamente con estas palabras que hacemos y pensamos todas las

[106] La separación, entiéndase, de esa parte respecto del todo.
[107] HERÁCLITO, frag. 22 B 1 Diels-Kranz.

cosas en virtud de nuestra participación en la razón divina, un poco más adelante añade: «Por ello hay que seguir lo compartido», esto es, lo común[108] (pues lo común es compartido); «pero, aunque la razón es compartida, la mayoría de los hombres viven como si tuviesen una inteligencia propia y particular»[109]. Y esto no es más que una explicación del modo en que se gobierna el universo. Por ello, en la medida en que compartimos el recuerdo de esta razón, decimos la verdad, pero si nos la apropiamos, mentimos. En efecto, con esas palabras últimas y 134
con la máxima claridad, Heráclito revela que la razón común es el criterio, y afirma que las apariencias que son comunes son dignas de crédito, puesto que son juzgadas por la razón común, mientras que las experimentadas individualmente por cada uno son falsas.

Tal es la doctrina de Heráclito. Demócrito, por su parte, re- 135
futa en ocasiones las apariencias sensibles y dice que nada en ellas se muestra conforme a la verdad, sino sólo conforme a la opinión, y que la verdad de las cosas existentes radica en que son átomos y vacío. Y así afirma: «Por convención es lo dulce

---

[108] Mantenemos la lectura de MUTSCHMANN, que incluye el añadido de BEKKER (τῷ ⟨ξυνῷ, τουτέστι τῷ⟩ κοινῷ; no nos parecen aceptables las razones en contra de E. F. COOK, «A note on the text of Sextus Empiricus, *Adv. Math.* 7.131», *Hermes*, 119 [1991] 489-491), pero considerando como cita genuina de Heráclito sólo hasta ξυνῷ, pues no parece muy coherente que Sexto explique el término ξυνός, como hace a continuación, inmediatamente después de una cita literal de Heráclito en la que este, supuestamente, lo habría acabado de explicar prácticamente del mismo modo; además, no parece propia de Heráclito la expresión τουτέστι, y no creemos que el filósofo se viera obligado a explicar el término ξυνός, pero Sexto sin duda sí, pues para él era un término arcaico.

[109] HERÁCLITO, frag. 22 B 2 Diels-Kranz. Para las diversas correcciones y propuestas de lectura que ha sufrido el texto de este fragmento, *vid.* B. PÉREZ-JEAN, *Dogmatisme et scepticisme. L'héraclitisme d'Énésidème*, Villeneuve d'Ascq, 2005, pág. 229.

y por convención lo amargo, por convención lo caliente, por convención lo frío, por convención el color, pero en realidad hay átomos y vacío»[110] (ello quiere decir que se considera y se opina que existen las cualidades sensibles, pero que en verdad
136 no existen, sino que existen sólo los átomos y el vacío). En sus *Confirmaciones*[111], aunque inicialmente se muestra dispuesto a atribuir a los sentidos el poder de la fiabilidad, no por ello hallamos que deje de condenarlos; pues afirma: «A lo que es no lo comprendemos en forma inmutable, sino sólo en tanto cambia conforme a la disposición de nuestro cuerpo y de lo que en él penetra o le ofrece resistencia»; y de nuevo dice: «Que no comprendemos cómo es en realidad cada cosa o cómo no es, se ha
137 puesto en claro de múltiples maneras»[112]. En su libro *Sobre las formas* afirma: «En virtud de este principio, el hombre debe reconocer que está alejado de la verdadera realidad»[113], y de nuevo: «Este razonamiento muestra también, por cierto, que en realidad nada sabemos sobre cosa alguna, sino que la opinión de cada uno es un influjo»[114], y también: «Resultará, sin embargo, evidente que no nos es accesible el conocer qué es en reali-

[110] DEMÓCRITO, frag. 68 B 9 (= B 125) Diels-Kranz; este fragmento incluye también la primera de las dos citas del párrafo siguiente.

[111] O *Libros probatorios* (*Κρατυντήριοι*); este título viene recogido en la lista de obras de Demócrito que da DIÓGENES LAERCIO, IX 47 (= 68 A 33 Diels-Kranz), quien lo explica como «examen crítico de las afirmaciones precedentes».

[112] Frag. 68 B 10 Diels-Kranz.

[113] Frag. 68 B 6 Diels-Kranz. El título griego de este libro de Demócrito (*Περὶ ἰδεῶν*) alude a las formas o figuras de los átomos, y no a las ideas en el sentido que luego le dará Platón.

[114] Frag. 68 B 7 Diels-Kranz. Sobre la palabra que hemos traducido por «influjo» (ἐπιρυσμίη), *vid.* las respectivas notas *ad loc.* de los traductores de Demócrito en la BCG (n° 28), *Los filósofos presocráticos III*, Madrid, 1980, pág. 336, n. 254, y de M. ANDOLFO, *Atomisti antichi. Testimonianze e frammenti*, Milán, 2001, pág. 506, n. 83.

dad cada una de las cosas»[115]. No hay duda de que en estos pasajes Demócrito rechaza casi totalmente la aprehensión, si bien se limita a poner especial énfasis en atacar las sensaciones. Sin 138
embargo, en sus *Criterios* afirma que las formas de conocimiento son dos, una a través de los sentidos y otra a través del intelecto; de estas, llama «genuina» a la que se da a través del intelecto, a la cual atribuye la fiabilidad para enjuiciar la verdad, mientras que a la que se da a través de los sentidos la denomina «oscura», negándole la infalibilidad para discernir la verdad. Y 139
dice textualmente: «Hay dos formas de conocimiento, uno genuino, el otro oscuro; al oscuro pertenece todo lo siguiente: vista, oído, olfato, gusto y tacto; el otro, que es el genuino, se distingue netamente de este». Seguidamente, estimando el conocimiento genuino preferible al oscuro, continúa diciendo: «Cuando el conocimiento oscuro ya no puede ver algo por su mucha pequeñez, ni puede oírlo, ni olerlo, ni gustarlo, ni percibirlo por el tacto, sino ⟨que debe recurrir a⟩ algo más sutil, ⟨entonces sobreviene el conocimiento genuino, que dispone de un órgano de pensamiento más sutil⟩»[116]. Así pues, también según Demócrito el criterio se identifica con la razón, a la que llama «conocimiento genuino». Sin embargo, Diotimo decía que, se- 140
gún Demócrito, existen tres criterios: para la aprehensión de lo invisible, las apariencias (en efecto, «las apariencias son la vi-

[115] Frag. 68 B 8 Diels-Kranz.

[116] Frag. 68 B 11 Diels-Kranz. Aunque somos conscientes de lo arriesgada que resulta la conjetura de DIELS, hemos optado por colmar con ella (levemente modificada por KOCHALSKY: *vid.* nuestra nota textual) la laguna mantenida por MUTSCHMANN y otros editores al final de esta cita, pues nos parece que recoge bien el sentido de las palabras de Demócrito que evidentemente faltan en el texto, a saber, que cuando los sentidos no pueden ir más allá, y necesitamos elementos para juzgar con mayor agudeza, recurrimos al instrumento (ὄργανον) del intelecto, que nos ofrece un conocimiento veraz del fundamento real de las cosas. Encontramos una idea similar en HIPÓCRATES, *De arte* 11.

sión de lo invisible», como dice Anaxágoras, elogiado en esto por Demócrito)[117]; para la investigación, el concepto (pues «en todo, muchacho, la única manera de empezar es saber de qué trata la investigación»)[118]; y para la aceptación y el rechazo, las afecciones, pues aquello hacia lo que sentimos afinidad es aceptable, pero aquello hacia lo que sentimos repulsión es rechazable[119].

Tal es, por tanto, el resultado de la investigación de los an-
141 tiguos pensadores sobre el criterio de la verdad. Tratemos a continuación también de las escuelas filosóficas posteriores a los físicos.

Pues bien, Platón en el *Timeo*, tras haber dividido las cosas en inteligibles y sensibles y haber afirmado que las inteligibles son comprensibles por la razón, mientras que las sensibles resultan ser meramente opinables, definió abiertamente la razón como criterio del conocimiento de las cosas, aunque incluyendo
142 en esta la evidencia proporcionada por la sensación. Dice así: «¿Qué es lo que es siempre y no deviene, y qué lo que deviene pero nunca es? Lo uno es comprensible por la inteligencia mediante la razón, lo otro, en cambio, por la opinión mediante la
143 sensacion»[120]. Y afirman los platónicos que este llama «razón comprensiva» a la que incluye a la vez la evidencia y la verdad.

---

[117] ANAXÁGORAS, frag. 59 B 21a (= DEMÓCRITO, frag. 68 A 111) Diels-Kranz; *cf. infra* § 140, así como *P.* I 138, donde se repite una frase similar, aunque sin atribución de autor.

[118] *Cf.* PLATÓN, *Fedro*, 237b (no es exactamente una cita, sino más bien una paráfrasis alusiva).

[119] DIOTIMO, frag. 76 B 3 (= DEMÓCRITO, frag. 68 A 111) Diels-Kranz. Diotimo de Tiro era un filósofo seguidor de las teorías de Demócrito del que poco más sabemos: *vid.* T. DORANDI, «Diotimos de Tyr», *DPhA*, II (1994) 886 (D 208).

[120] PLATÓN, *Timeo* 27d-28a. Sobre la presencia de Platón en la obra de Sexto Empírico y la procedencia de sus citas, *vid.* M. ISNARDI PARENTE, «Sesto, Platone, l'Accademia antica e i pitagorici», *Elenchos*, 13 (1992) 119-167.

Pues la razón, al enjuiciar la verdad, debe partir de la evidencia, dado que a través de las cosas evidentes se genera el juicio de las verdaderas. Pero la evidencia por sí misma no es suficiente para el conocimiento de lo verdadero, pues el hecho de que una cosa aparezca de manera evidente no quiere decir que exista de verdad, sino que es necesaria la presencia de un instrumento que juzgue qué cosa se limita sólo a aparecer y qué cosa, además de aparecer, persiste también en la verdad; y ese instrumento es la razón. Será necesario, por tanto, el concurso de ambas: 144
de la evidencia, en cuanto que es punto de partida de la razón para enjuiciar la verdad, y de la propia razón, para examinar la evidencia. No obstante, para entrar en contacto con la evidencia y examinar la verdad que contiene, la razón, a su vez, necesita la colaboración de la sensación, pues por medio de esta recibe la representación y produce el pensamiento y el conocimiento de lo verdadero; de modo que la razón es «comprensiva» de la evidencia y de la verdad, lo que equivale a ser aprehensiva[121].

Así piensa Platón. Espeusipo[122], en cambio, dijo que, dado 145
que las cosas son unas sensibles y otras inteligibles, el criterio de las inteligibles es la razón cognitiva, mientras que el de las sensibles es la sensación cognitiva. Y sostuvo que la sensación cognitiva viene a ser aquella que participa de la verdad racio-

---

[121] En griego καταληπτικόν. La noción de «aprehensión» (κατάληψις), discutida más adelante en el contexto de la teoría estoica (§§ 227 ss.; *vid.* también §§ 150 ss., sobre Arcesilao y Carnéades), constituye uno de los temas principales de la última parte de este libro.

[122] Nacido en torno a 410 a. C., Espeusipo era sobrino de Platón, a quien sustituyó al frente de la Academia hasta su muerte en 339: *vid.* K.-H. Stanzel, «Speusippos», *NP*, 11 (2001) 812-815. Desde este punto del texto hasta el final del § 146 constituye el frag. 75 Tarán; sobre el carácter más o menos genuino de este fragmento y la posible fuente de la que lo toma Sexto, *vid.* M. Isnardi Parente, «Speusippo in Sesto Empirico, *Adv. Math.* VII 145-146», *La parola del passato*, 24 (1969) 203-214, y A. Grilli, «Sesto Empirico, *Adv. math.* VII 142-146», *La parola del passato*, 25 (1970) 407-416.

146 nal. Porque, así como los dedos del flautista o del arpista poseen una técnica artística potencial, aunque esta no encuentra su perfección directamente en los dedos, sino que se realiza totalmente a partir de la práctica guiada por la reflexión, y como la sensibilidad del músico posee una capacidad potencial para percibir lo armónico y lo inarmónico, aunque esta no nace espontáneamente, sino que proviene de la reflexión, así también la sensación cognitiva obtiene naturalmente de la razón la experiencia cognitiva que comparte con ella para un discernimiento infalible de los objetos existentes.

147 Jenócrates, por su parte, afirma[123] que hay tres formas de existencia: una sensible, otra inteligible, y otra compuesta y opinable. De estas, la sensible es la que está dentro de los límites del cielo, la inteligible es la de todas las cosas que están más allá del cielo, y la opinable y compuesta es la del propio cielo, ya que este es visible por medio de la sensación e inteligible gracias a la astro-
148 nomía. Dado este orden de cosas, Jenócrates declaraba como criterio de la existencia externa al cielo e inteligible la ciencia, de la interna al cielo y sensible, la sensación, y de la mixta, la opinión; y añadía que de estos criterios, en líneas generales, el que se ejercita mediante la razón cognitiva es firme y verdadero, y el que se ejercita mediante la sensación es verdadero, aunque no del mismo modo que el que se ejercita mediante la razón cognitiva, mientras que el criterio compuesto es por igual verdadero y falso, ya que una parte de la opinión es verdadera y la otra
149 es falsa. De ahí que tengamos por tradición tres Moiras: Átropo, la Moira de las cosas inteligibles, que es inmutable; Cloto, la de las cosas sensibles; y Láquesis, la de las opinables[124].

---

[123] JENÓCRATES, frag. 83 Isnardi Parente (hasta el final del § 149). Sobre la presencia de Jenócrates en la obra de Sexto, *vid.* M. ISNARDI PARENTE, «Senocrate in Sesto Empirico», *Rivista di storia della filosofia*, 63 (2008) 477-483.

[124] Las Moiras son la personificación de la suerte o destino (literalmente,

Arcesilao y sus seguidores no definieron directamente nin- 150
gún criterio, y quienes parecen haberlo definido no hicieron
más que polemizar con los estoicos respondiéndoles con la opi-
nión contraria[125]. Los estoicos, en efecto, afirman que los crite- 151
rios, que están interrelacionados unos con otros, son tres: la
ciencia, la opinión y, ubicada entre los límites de estas, la apre-
hensión[126]. De estos criterios, la ciencia es la aprehensión segu-
ra, firme e inamovible por la razón, la opinión es el asentimien-
to débil y falso, y la aprehensión es lo que está entre ambas, que
se identifica con el asentimiento a la representación aprehensi-
va; según estos filósofos, la representación aprehensiva viene a 152

---

de la «parte» [μοῖρα, μέρος] que a cada cual le corresponde), y tradicionalmente se las representaba como reguladoras de la duración de la vida de cada individuo, desde el nacimiento hasta la muerte, con ayuda de un hilo que Cloto (de κλώθειν, «hilar») hilaba, Láquesis (de λάχος, «parte atribuida en suerte») enrollaba y la «inmutable» Átropo (de ἄτροπος, «inconmovible, implacable») cortaba cuando la existencia de cada individuo llegaba a su fin.

[125] Arcesilao de Pitana (315-240 a. C.), filósofo discípulo de Polemón y sucesor de Crates al frente de la Academia, en la que introdujo el escepticismo (aunque no de corte pirroniano, sino más bien como un desarrollo del propio platonismo: *cf.* al respecto los interesantes comentarios de Sexto sobre este filósofo en *P.* I 232-234). Sobre este filósofo, *vid.* en general el artículo de T. Dorandi, «Arcésilas de Pitane», *DPhA*, I (1994) 326-330 (A 302). Respecto a la expresión inicial de esta frase, οἱ περὶ τὸν Ἀρκεσίλαον, se discute si debe traducirse «Arcesilao y sus seguidores» o simplemente «Arcesilao»: *vid.* A. M. Ioppolo, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, Nápoles, 2009, pág. 81, n. 3. En general, la locución οἱ περὶ + nombre de persona suele entenderse como un falso plural, en el sentido de indicar no «el grupo en torno a» una persona, que sería su significado original, sino simplemente la persona en cuestión; pero no es éste un uso generalizado en la lengua griega (*vid.* G. Salanitro, «A proposito della locuzione οἱ περί τινα», *Sileno*, 13 [1987] 241; R. J. Gorman, «Polybius and the Evidence for Periphrastic οἱ περί τινα», *Mnemosyne*, 53 [2003] 129-144), por lo que, salvo contadas excepciones en las que el uso singularizante de la locución parece claro por el contexto, en el resto de casos la hemos traducido sistemáticamente con su sentido original.

[126] *Cf. SVF* I 67-69.

ser la que es verdadera y de tal clase que no podría convertirse en falsa. Y dicen, por otro lado, que la ciencia reside sólo en los sabios y la opinión sólo en los necios, mientras que la aprehensión es común a ambos, y esta constituye el criterio de la
153 verdad. Pues bien, a estas afirmaciones de los estoicos se oponía Arcesilao, mostrando que la aprehensión no es ningún criterio intermedio entre la ciencia y la opinión. En efecto, lo que estos llaman «aprehensión» y «asentimiento a la representación aprehensiva», o bien se da en el sabio o en el necio; pero si se da en el sabio, es ciencia, y si se da en el necio, es opinión, y al margen de estas dos no se obtiene nada más que un mero nom-
154 bre. Y es que la aprehensión, si se identifica con el asentimiento a la representación aprehensiva, es inexistente, en primer lugar porque el asentimiento no nace en relación con la representación sino con la razón (pues son siempre asentimientos a proposiciones), y en segundo lugar porque no se encuentra ninguna representación verdadera de tal clase que no pueda convertirse en falsa, como se demuestra mediante muchos y varia-
155 dos ejemplos[127]; y si no existe representación aprehensiva, tampoco habrá aprehensión, porque ésta era precisamente asentimiento a la representación aprehensiva; y si no existe aprehensión, todas las cosas serán inaprehensibles; y si todas las cosas son inaprehensibles, se seguirá que, también según los
156 estoicos, el sabio suspende el juicio. Pero considerémoslo del siguiente modo. Puesto que todas las cosas son inaprehensibles debido a la inexistencia del criterio estoico, cada vez que el sabio asienta estará opinando, porque, al no existir nada aprehensible, si asiente a algo estará asintiendo a algo inaprehensible, y
157 el asentimiento a lo inaprehensible es opinión. De manera que,

[127] Según M. L. Chiesara, *Historia del escepticismo griego*, Madrid, 2007, pág. 51, n. 34, se trata probablemente de los ejemplos referidos por Cicerón, *Acad.* II 79-87.

si el sabio está entre los que asienten, también estará entre los que opinan. Pero no, el sabio no está entre los que opinan (pues esto, según los propios estoicos, era señal de insensatez y causa de errores); por tanto, tampoco está entre los que asienten. Y si esto es así, tendrá que retirar su asentimiento a todas las cosas. Pero retirar el asentimiento no es más que suspender el juicio; por tanto, el sabio suspenderá el juicio sobre todas las cosas. No 158
obstante, puesto que, además de esto, se hacía necesario investigar también acerca de la conducta vital, que naturalmente no se da sin un criterio, del que depende también la garantía de la felicidad (esto es, el objetivo de la vida), Arcesilao sostiene que quien suspende el juicio sobre todas las cosas someterá sus inclinaciones y aversiones y sus actos en general a la regla de lo razonable[128], y procediendo con acuerdo a este criterio actuará rectamente. Porque la felicidad se obtiene a través de la sensatez, y la sensatez reside en las acciones rectas, y la acción recta es aquella que, una vez llevada a cabo, tiene una justificación razonable. Así pues, quien atiende a lo razonable actuará rectamente y será feliz.

Esta es la doctrina de Arcesilao. Carnéades[129], en cambio, se 159
oponía, a propósito del criterio, no sólo a los estoicos, sino a todos los filósofos anteriores a él. De hecho, su argumento prin-

---

[128] Sobre el término εὔλογος, «razonable», y en general sobre la doctrina ética de Arcesilao, *vid.* A. M. IOPPOLO, «Il concetto di *eulogon* nella filosofia di Arcesilao», en G. Giannantoni (ed.), *Lo scepticismo antico*, Roma, 1981, págs. 143-161.

[129] Carnéades de Cirene (c. 214-129 a. C.) fue el más importante escolarca de la Academia después de Arcesilao: *vid.* T. DORANDI, «Carnéade de Cyrène», *DPhA*, II (1994) 224-226 (C 42). Para la crítica de Carnéades al criterio de verdad, recogida en los §§ 159-189 (paralelos, por otra parte, a *P.* I 226-231), *vid.* A. M. IOPPOLO, «La critica di Carneade al criterio stoico di verità in Sesto Empirico, *Adversus mathematicos* VII», en M. Bonazzi y V. Celluprica (eds.), *L'eredità platonica: studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Nápoles, 2005, págs. 79-113.

cipal, dirigido en general contra todos ellos, es aquel por el que establece que no hay absolutamente ningún criterio de verdad: ni la razón, ni la sensación, ni la representación, ni ninguna otra de las cosas existentes, pues todas ellas, sin excepción, nos en-
160 gañan. Su segundo argumento es aquel por el que demuestra que, aun en el caso de que exista algún criterio, éste no se sostiene si se prescinde de la afección producida por la evidencia sensible. En efecto, puesto que el ser vivo se diferencia de las cosas inanimadas en su capacidad sensitiva, será ciertamente por medio de esta como llegará a percibirse a sí mismo y a percibir las cosas externas. Pero cuando la sensación está inmóvil,
161 impasible e inmutable, ni es sensación ni percibe nada, en cambio cuando se ve alterada y afectada de algún modo por el impacto de las cosas evidentes, entonces indica los objetos. Por tanto, se debe buscar el criterio en la afección del alma producida por la evidencia sensible. Y esa afección debe resultar indicativa tanto de sí misma como de la apariencia que la produjo, y una afección de ese tipo no es otra cosa que la
162 representación. En consecuencia, hemos de decir que la representación es una afección propia del ser vivo capaz de mostrarse a sí misma y a lo otro[130]. Por ejemplo, cuando miramos algo, como dice Antíoco[131], disponemos la vista de un modo determinado, y no la mantenemos en la misma disposición en la que estaba antes de mirarlo; así, gracias a tal alteración, percibimos dos cosas: una es la propia alteración, es decir, la representa-

---

[130] Es decir, el objeto distinto y externo a ella que la produce.

[131] Frag. 65 Luck (= *SVF* II 63). Antíoco de Ascalón (*c.* 130-68 a. C.), también conocido como «el Académico» (*cf.* § 201); discípulo de Filón de Larisa, a quien sucedió en el escolarcado, reaccionó contra el escepticismo imperante en la Academia y abrazó el eclecticismo, introduciendo numerosos elementos estoicos en sus enseñanzas (*cf.* lo que dice Sexto al respecto en *P.* I 235): *vid.* en general T. Dorandi, «Antiochos d'Ascalon», *DPhA*, I (1994) 216-218 (A 200).

ción, y la segunda es aquello que produce la alteración, es decir, el objeto visible. Y con los demás sentidos ocurre de manera similar. Así pues, al igual que la luz se muestra a sí misma y 163
muestra todas las cosas que hay en ella, así también la representación, origen y guía del conocimiento del ser vivo, debe, a modo de luz, mostrarse a sí misma y resultar indicativa del objeto evidente que la produjo. Pero, puesto que la representación no siempre muestra el objeto según es en verdad, sino que en muchas ocasiones engaña y, como los malos mensajeros, no concuerda con los objetos que la enviaron, necesariamente se sigue que no se puede admitir cualquier representación como criterio de verdad, sino sólo, si acaso, la verdadera. Y de nuevo, 164
entonces, puesto que no hay ninguna representación verdadera de tal clase que no pueda convertirse en falsa, sino que para toda representación aparentemente verdadera es posible encontrar una idéntica pero falsa, el criterio consistirá en una representación que contenga a la vez lo verdadero y lo falso. Pero la representación que contiene a la vez ambas cosas no es aprehensiva, y al no ser aprehensiva no será criterio. Y si no existe 165
ninguna representación que sea capaz de juzgar, tampoco la razón será criterio, ya que ésta deriva de la representación. Y es natural que sea así, porque el objeto juzgado debe primero presentársele a la razón, y nada puede presentarse sin el concurso de la sensación irracional. Por tanto, ni la sensación irracional ni la razón son criterio.

Estos son los argumentos que Carnéades, polemizando con 166
los demás filósofos, desarrollaba por extenso para probar la inexistencia del criterio. Pero, como también él reclama algún criterio para la conducta vital y para la consecución de la felicidad[132], se ve prácticamente obligado a establecer una teoría propia al respecto, recurriendo tanto a la representación creíble

[132] Como hacía también Arcesilao, según ha referido Sexto en § 158.

como a la representación a la vez creíble, irreversible y contras-
167 tada. Pero debemos indicar brevemente cuál es la diferencia entre estos conceptos. Bien, la representación es representación de algo, como es de aquello de lo que proviene y de aquello en lo que se produce, siendo aquello de lo que proviene, digamos, el objeto sensible que existe externamente, y aquello en lo que
168 se produce, por ejemplo, un hombre. Siendo tal su naturaleza, podrá tener dos aspectos: uno en relación con el objeto representado, y otro en relación con el sujeto que experimenta la representación. Pues bien, según el aspecto relativo al objeto representado, la representación resulta o verdadera o falsa: verdadera cuando sea concordante con el objeto representado,
169 y falsa cuando sea discordante. Pero según el aspecto relativo al sujeto que experimenta la representación, una es aparentemente verdadera y la otra no es aparentemente verdadera; de estas, a la aparentemente verdadera se la llama entre los académicos congruencia[133] o credibilidad o representación creíble, y a la que no es aparentemente verdadera se la denomina incongruencia o también representación no convincente o increíble, ya que no nos convence naturalmente ni aquello que por sí mismo aparece falso, ni aquello que, aun siendo verdadero, no se nos aparece
170 así. Y de estas representaciones, la que es manifiestamente falsa, o no aparentemente verdadera, es rechazable y no es criterio, [tanto si ⟨proviene de un objeto no existente, como si⟩ proviene de un objeto existente pero no concuerda ni se ajusta a ese

[133] Traducimos así el término ἔμφασις (y correlativamente su contrario ἀπέμφασις), que, aunque originalmente no significa más que «apariencia» (de hecho, se encuentra utilizado como sinónimo de ἐγκύρησις, «impresión», en *D.* IV 300), solía usarse también entre los académicos y los estoicos (*cf. SVF* II 673) para referirse a la «representación aparentemente verdadera», esto es, aquella que parece concordar con el objeto externo que la provoca; *vid.* al respecto LONG Y SEDLEY, vol. 2, pág. 446, y IOPPOLO, *La testimonianza...*, págs. 144 s.

mismo objeto existente; una representación de esta clase fue la que, proveniente de Electra, le sobrevino a Orestes cuando, creyéndola una de las Erinias, le gritó:

¡Suéltame ya, que eres una de mis funestas Erinias!][134]

Y de la representación aparentemente verdadera, una modalidad es débil, como la que se da, por ejemplo, en el caso de quienes perciben algo de manera confusa y desdibujada a causa de la pequeñez del objeto contemplado o por la considerable distancia que los separa de él o incluso por la debilidad de la vista, y la otra modalidad, además de ser aparentemente verdadera, posee un alto grado de esa misma apariencia verdadera. 171
De estas modalidades, una vez más, la representación débil y floja no podrá ser criterio, ya que, al no indicar con precisión ni a sí misma ni al objeto que la produjo, por naturaleza no puede persuadirnos ni inducirnos al asentimiento. En cambio, 172
la representación que es aparentemente verdadera y lo suficientemente aparente, es, según Carnéades y sus seguidores, criterio de la verdad; y siendo criterio, posee un amplio campo de acción cuya extensión hace que una representación sea, por 173

---

[134] Siguiendo el proceder de HEINTZ, LONG & SEDLEY (vol. 2, págs. 446 s.), y BETT (y *vid.* también IOPPOLO, *La testimonianza...*, pág. 145, n. 49), consideramos una glosa, y por tanto ponemos entre corchetes, la parte final del § 170, pues, como señalaba ya HIRZEL, parece claramente una paráfrasis de § 249, donde se cita el mismo ejemplo de Orestes en el contexto de la doctrina estoica de las representaciones (*cf.* también § 244 s.): lo más probable es que se tratara de una nota marginal, basada en esos pasajes, que fue incorporada al texto por algún copista desatento, quizá bajo la influencia del ejemplo de Menelao que leemos un poco más abajo (§ 180). No obstante eso, y por mor de la claridad, colmamos la laguna mantenida por MUTSCHMANN al comienzo de esta glosa con la conjetura de BEKKER, adoptada también por BURY y por RUSSO: *vid.* nuestra nota textual. El verso citado, en fin, pertenece a EURÍPIDES, *Orestes* 264; las Erinias son divinidades que castigan al homicida.

174 su forma, más creíble e impresiva que otra[135]. En el presente contexto, el término «creíble» se utiliza en tres sentidos[136]: en el primero, se dice de aquello que es verdadero y aparece como verdadero; en el segundo, de aquello que en realidad es falso pero aparece como verdadero; y en el tercero, de aquello que es a la vez verdadero y falso. En consecuencia, el criterio será la representación aparentemente verdadera, que los académi-
175 cos llamaban también «creíble»; pero sucede que hay ocasiones en que esta también es falsa, de manera que es necesario recurrir también a veces a la representación que es a la vez verdadera y falsa. Sin embargo, la rara ocurrencia de este tipo de representación (me refiero a la que imita lo verdadero) no debe llevarnos a desconfiar de la representación que por regla general es verdadera, pues ocurre que en ese «por regla general» encuentran un patrón tanto nuestros juicios como nuestras acciones.

Tal es, por tanto, el criterio primero y común según los se-
176 guidores de Carnéades. Pero, puesto que jamás se da una representación simple y uniforme, sino que, a modo de cadena, unas dependen de otras, habrá que añadir como segundo criterio la representación creíble y a la vez irreversible[137]. Por ejemplo, quien extrae la representación de un hombre, necesariamente capta la representación tanto de sus características propias

[135] Sobre los problemas que plantea esta última frase, un tanto confusa y diversamente interpretada y modificada por los estudiosos, *vid.* las respectivas notas *ad loc.* de Long y Sedley (vol. 2, pág. 447) y de Bett, así como el comentario de Ioppolo, *La testimonianza...*, págs. 150 s.

[136] *Cf. M.* II 63. Traducimos por «creíble» el adjetivo πιθανόν, que otros traductores vierten como «persuasivo» o incluso (erróneamente, en nuestra opinión) como «probable».

[137] Traducimos así el término απερίσπαστος, «no disperso, libre de molestias o estorbos»; se trata de representaciones creíbles que no son puestas en duda por otras representaciones concurrentes, como se explica más adelante.

como de las condiciones externas: de sus características pro- 177
pias, tales como el color de la piel, la estatura, la figura, la manera de moverse y de hablar, el tipo de ropa y de calzado; y de las condiciones externas, como son el aire, la luz, el día, el cielo, la tierra, los amigos y todo lo demás. Así pues, cuando ninguna de estas representaciones nos retraiga por su apariencia de falsas, sino que todas concuerden en presentársenos como verdaderas, más confiaremos en ellas. En efecto, creemos que este 178
hombre concreto es Sócrates por el hecho de que encontramos en él todas sus características propias habituales: el color de la piel, la estatura, la figura, su manera de opinar[138], el manto y el estar en un sitio donde no hay nadie exactamente igual a él. Y 179
del mismo modo que algunos médicos no diagnostican un verdadero caso de fiebre a partir de un solo síntoma, como el pulso acelerado o la temperatura alta, sino a partir de la concurrencia de síntomas, por ejemplo la temperatura y a la vez el pulso, la irritabilidad al tacto, el enrojecimiento, la sed y otros similares, así también el académico se forma su juicio de verdad mediante la concurrencia de las representaciones y, cuando ninguna de las representaciones concurrentes le hace sospechar que sea falsa, afirma que la impresión es verdadera. Que la representación 180
irreversible es una concurrencia de representaciones que produce creencia aparece claro en el caso de Menelao: este, en efecto, tras desembarcar en la isla de Faros habiendo dejado en la nave el fantasma de Helena, que traía consigo desde Troya en la creencia de que era Helena, ve a la verdadera Helena y, aunque

[138] Traducimos así el término διάληψιν; KAYSER proponía corregirlo en διάβλεψιν, en su sentido de «apertura de ojos», es decir, «mirada amplia y penetrante», que, según vemos en PLATÓN, *Fedón* 86d, era una característica habitual de Sócrates, el filósofo ateniense. Pero téngase en cuenta que aquí «Sócrates» es un nombre indeterminado («quemlibet hominem significat», según el índice de JANÁČEK, *s. v.*) que suele utilizar Sexto en sus ejemplos, al igual que «Dión», «Teón» y «Platón»: *vid.* §§ 212, 215, 245, entre otros.

extrae de ella una representación verdadera, sin embargo no da crédito a tal representación debido a que su mente está ocupada por otra según la cual estaba convencido de haber dejado en la
181 nave a Helena[139]. Tal es, pues, la representación irreversible; y también esta parece tener una extensión[140], por el hecho de que podemos encontrar una más irreversible que otra.

Más fidedigna que la representación irreversible, y aun sumamente perfecta, es la que crea el juicio, la cual, además de
182 ser irreversible, resulta también contrastada. Pero debemos explicar enseguida cuáles son las características de esta clase de representación. Pues bien, mientras que, en el caso de la representación irreversible, se requiere simplemente que ninguna de las representaciones concurrentes nos disturbe con sospechas de falsedad, y que todas sean aparentemente verdaderas y creíbles, en el caso de la concurrencia que origina la representación contrastada, en cambio, examinamos atentamente cada una de las representaciones concurrentes, de manera similar, en cierto modo, a lo que ocurre cuando, en las asambleas, el pueblo comprueba si cada uno de los candidatos a la magistratura o el tribunal merece que se le otorgue la confianza para ejercer de
183 magistrado o de juez. Así, por ejemplo, dado que en el lugar donde se produce el juicio están presentes tanto el sujeto que juzga como el objeto juzgado y el medio a través del cual se efectúa el juicio, además de distancia, intervalo, lugar, tiempo,

---

[139] *Cf.* Eurípides, *Helena* 528-596. La leyenda del fantasma de Helena, creado por Hera (para vengarse de Afrodita engañando a Paris) o por el propio Zeus (para provocar la guerra de Troya) mientras que la verdadera Helena era transportada a Egipto por Hermes y confiada a la custodia del rey Proteo (quien, según otras versiones, habría sido mediante sus artes mágicas el verdadero artífice del fantasma), remonta probablemente a la *Palinodia* del poeta Estesícoro, del siglo VI a. C.: *vid.* Estesícoro, frag. 15 De Martino.

[140] Véase lo dicho en § 173, sobre la representación creíble o aparentemente verdadera.

modo, condición y actividad, consideramos por separado las características de cada uno de esos factores: del sujeto que juzga, no sea que su vista esté embotada (pues si es así no es adecuada para juzgar); del objeto juzgado, no sea que resulte demasiado pequeño; del medio a través del cual se efectúa el juicio, no sea que el ambiente esté fosco; de la distancia, no sea que resulte excesivamente grande; del intervalo, no sea que quede confuso; del lugar, no sea que resulte inmenso; del tiempo, no sea que resulte breve; de la condición[141], no sea que se observen signos de locura; y, en fin, de la actividad, no sea que resulte inaceptable.

La unión de todos estos factores constituye el criterio, esto 184
es, tanto la representación creíble como la que es a la vez creíble e irreversible y, además de estas, la que es a la vez creíble, irreversible y contrastada. Por este motivo, del mismo modo que, en la vida cotidiana, cuando indagamos sobre un asunto de poca importancia interrogamos a un solo testigo, y si es de mayor relieve interrogamos a más, pero cuando se trata de algo mucho más importante examinamos a cada uno de los testigos confrontándolo con el testimonio de los demás, así, según afirman los seguidores de Carnéades, en las cuestiones triviales empleamos como criterio únicamente la representación creíble, en las relevantes, la representación irreversible, y en las que tienden a la felicidad, la representación contrastada[142]. No obs- 185
tante, afirman que, al igual que para asuntos diferentes adoptan una representación diferente, así también en las diferentes cir-

[141] Contrasta con el habitual carácter metódico de la exposición de Sexto el hecho de que, de entre los factores enumerados más arriba y considerados ahora por separado, pase del «tiempo» a la «condición» y omita referirse al «modo»; puede que se trate de un olvido o un simple descuido, aunque también cabría suponer aquí la existencia de una pequeña laguna en el texto.

[142] Véase una amplia discusión de todo este pasaje (§§ 166-184) en Long y Sedley, vol. I, págs. 457-460.

cunstancias no se atienen a la misma representación. Pues dicen que los casos en que sólo atienden a la representación simplemente creíble son aquellos cuyas circunstancias no nos dan
186 oportunidad de una consideración precisa del asunto. Por ejemplo, un hombre es perseguido por unos enemigos y, al llegar a un foso, extrae la representación de que allí también hay enemigos acechándolo; entonces, llevado por esta representación, que él considera creíble, se desvía y evita el foso, siguiendo la credibilidad de la representación, antes que pararse a precisar si hay o no hay en realidad enemigos emboscados en aquel sitio.
187 Siguen estos, en cambio, la representación creíble y contrastada en los casos en que disponen de tiempo para aplicar su juicio detenida y detalladamente al objeto que se les presenta. Por ejemplo, si alguien en una habitación oscura ve un rollo de cuerda, al instante supone que es una serpiente y da un salto, pero luego retrocede para comprobar la verdad y, al encontrar que no se mueve, se inclina ya a pensar que no se trata de una
188 serpiente; sin embargo, considerando que también las serpientes se mantienen a veces inmóviles, ateridas por el frío invernal, golpea con un bastón aquel bulto enrollado y así entonces, tras examinar a fondo la representación recibida, asiente al hecho de que es falso que el cuerpo que se le ha representado sea en realidad una serpiente[143]. Y de nuevo, como dije antes, cuando vemos algo muy claro asentimos a que es verdadero, porque antes hemos repasado detalladamente que nuestros sentidos están en buenas condiciones, que lo vemos en estado de vigilia y no en sueños, y que se da a la vez un ambiente diáfano, una distancia moderada e inmovilidad en el objeto cuya impresión hemos re-
189 cibido; de manera que, en virtud de estas condiciones, la representación resulta fidedigna, porque hemos tenido tiempo sufi-

[143] *Cf. P.* I 227 s., donde se desarrolla este mismo ejemplo de la cuerda enrollada confundida con una serpiente.

ciente para comprobar lo que hemos observado en el ámbito de esa representación. Y el mismo argumento vale también para la representación irreversible, pues estos la aceptan cuando no haya nada que pueda contradecirla, como dijimos antes a propósito de Menelao[144].

Pero, una vez que hemos dado cuenta de la doctrina de la 190 Academia comenzando desde Platón, no es inapropiado, creo, exponer también la posición de los cirenaicos[145], ya que, al parecer, esta escuela filosófica trae origen igualmente de las enseñanzas de Sócrates, de las que se originó también la escuela de Platón y sus seguidores. Afirman, pues, los cirenaicos que los 191 criterios son las afecciones, que sólo estas son aprehensibles y que están exentas de error, mientras que de las cosas que producen las afecciones nada es aprehensible ni está exento de error. En efecto, que nosotros, como ellos dicen, experimentamos la sensación de lo blanco o de lo dulce[146], podemos afir-

---

[144] *Cf.* § 180.

[145] Desde este parágrafo hasta el final del § 200 constituye el frag. I B 71 Giannantoni (*Cirenaici*). Sobre este pasaje, *vid.* K. Döring, «Die sog. kleinen Sokratiker und ihre Schulen bei Sextus Empiricus», *Elenchos*, 13 (1992) 81-118, en págs. 88-93; en general, sobre la presencia de los cirenaicos en la obra de Sexto, *vid.* L. Simeoni, «Sesto Empirico e i Cirenaici», *Studi Italiani di Filologia Classica*, 16 (1998) 61-79.

[146] Los cirenaicos solían utilizar verbos y adverbios construidos sobre adjetivos mediante diversos sufijos (como aquí λευκαινόμεθα [y el adverbio λευκαντικῶς en § 192], de λευκός, «blanco», y γλυκαζόμεθα [y γλυκανθῆναι en § 192], de γλυκύς, «dulce», o más adelante [§ 192 s.] ὠχραίνονται y el adverbio ὠχραντικῶς, de ὠχρός, «amarillento») con el sentido de «experimentar (o experimentando) la sensación de» lo indicado por el adjetivo. Sobre esta peculiar terminología cirenaica, bien explicada también por Plutarco, *Contra Colotes* 24 (*Mor.* 1120 D-E) y a la que Sexto recurrirá en otras ocasiones (*cf.*, por ejemplo, *D.* I 344. II 397), *vid.* V. Tsouna, *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge, 1999, especialmente págs. 26-30.

marlo sin error y de manera verdadera, segura e irrefutable; pero que el objeto que produce esa afección sea blanco o sea
192 dulce, es imposible demostrarlo. Porque puede ocurrir que alguien tenga una constitución que lo lleve a ver blanco aquello que no es blanco, o que experimente la sensación de lo dulce con aquello que no es dulce. Al igual que, por ejemplo, a quien siente vértigos o tiene ictericia todo se le vuelve amarillo, y el que tiene oftalmia ve rojas las cosas, y el que bizquea es estimulado como por dos imágenes, y el que está fuera de sí ve dos
193 Tebas y se imagina doble el sol[147], y en todos estos casos es verdadero el hecho de que experimentan esa particular afección, a saber, que ven amarillo o que ven rojo o que ven doble, mientras que se considera falso que lo que los estimula sea amarillo o rojizo o doble, así también lo más razonable, es decir, que nosotros no podemos percibir nada más que nuestras propias afecciones. De ahí que se deba establecer que o bien las afecciones son fenómenos, o lo son los objetos que las produ-
194 cen. Y si afirmamos que las afecciones son fenómenos, debemos decir que todos los fenómenos son verdaderos y aprehensibles; pero si proclamamos que son fenómenos los objetos que producen las afecciones, entonces todos los fenómenos son falsos y todos inaprehensibles. Porque la afección que acaece en nosotros no nos da indicación de nada más que de sí misma. Así que, si hay que decir la verdad, es sólo la afección lo que se nos aparece, mientras que el objeto externo que produce la
195 afección quizá exista en realidad, pero no se nos aparece. Y de este modo todos somos infalibles respecto a nuestras propias afecciones, pero todos erramos respecto a su substrato externo: aquellas son aprehensibles, en cambio este es inaprehensible,

---

[147] Alusión a lo que le ocurría al personaje de Penteo en EURÍPIDES, *Bacantes* 918 s. Por otra parte, el ejemplo del ictérico que lo ve todo amarillento se encuentra también en *P.* I 126.

pues el alma está muy débil para reconocerlo debido a los lugares, a las distancias, a los movimientos, a los cambios y al cúmulo de causas restantes. De ahí que afirmen estos filósofos que no existe un criterio común para los hombres, y que se pone nombres convencionales a las cosas[148]. En efecto, todos 196
por igual llaman blanco o dulce a un determinado objeto, pero no tienen por igual un objeto que sea blanco o dulce; porque cada uno percibe su propia afección, pero que esta afección provenga de un objeto blanco tanto para uno mismo como para el prójimo ni puede uno mismo afirmarlo, al no recibir la afección del prójimo, ni puede tampoco el prójimo, al no recibir la de aquel. Y dado que no existe ninguna afección común a todos 197
nosotros, resulta aventurado decir que lo que se me aparece de tal modo se le aparece también de tal modo al que está a mi lado. Porque puede que yo esté constituido para experimentar la afección de lo blanco por obra del objeto que me impresiona desde fuera y el otro tenga la sensibilidad dispuesta de tal forma que se vea afectado de otra manera. Por consiguiente, no siempre es común a todos por igual lo que se nos aparece a nosotros. Y el hecho de que, en realidad, no recibimos idénticas 198
impresiones a causa de las diferentes constituciones de nuestros sentidos resulta obvio en el caso de los que padecen ictericia u oftalmia y los que se encuentran en condiciones normales; pues igual que a partir del mismo objeto experimentan unos la afección de lo amarillento, otros la de lo rojizo y otros la de lo blanco, es lógico que tampoco los que se encuentran en condiciones normales reciban idénticas impresiones a partir del mismo objeto a causa de la diferente constitución de sus sentidos, sino que quien tenga los ojos claros las recibirá de una manera, quien los tenga azules de otra, y de otra distinta quien los tenga

---

[148] Frente a la conjetura συγκρίμασιν de MUTSCHMANN (mss. κρίμασιν), adoptamos, con BURY y BETT, la lectura de NATORP, χρήμασιν.

negros. De modo que asignamos nombres comunes a los objetos, pero las afecciones que tenemos son propias de cada uno en particular[149].

199 Al parecer, las afirmaciones de estos filósofos respecto a los criterios son análogas a sus afirmaciones sobre los fines, pues las afecciones atañen también a los fines. De las afecciones, en efecto, unas son placenteras, otras dolorosas y otras intermedias, y dicen estos que son malas las dolorosas, cuyo fin es el dolor, buenas las placenteras, cuyo fin infalible es el placer, y ni buenas ni malas las intermedias, cuyo fin no es ni el bien ni el mal, lo que
200 resulta una afección intermedia entre el placer y el dolor. Las afecciones, por tanto, son criterios y fines de todo lo que existe, y vivimos siguiéndolas, según afirman, atendiendo tanto a la evidencia como a la aprobación: a la evidencia, por lo que respecta a las demás afecciones, y a la aprobación, por lo que respecta al placer.

Tales son las opiniones de los cirenaicos, que restringen la naturaleza del criterio aún más que los platónicos, pues mientras que estos últimos hacían de él un compuesto de evidencia y de razón[150], ellos lo limitan únicamente a las evidencias y las afecciones.

201 No parecen estar lejos de la opinión de los cirenaicos quienes declaran que el criterio de la verdad se identifica con las sensaciones. Que hubo, en efecto, algunos filósofos que sostuvieron esta idea lo ha puesto de manifiesto Antíoco el Académico, cuando, en el segundo libro de sus *Canónicos*, escribió literalmente lo siguiente: «Algún otro, que en medicina no iba a la zaga de nadie y se dedicaba también a la filosofía, estaba convencido

---

[149] Para esta importante oposición entre lo «particular» (ἴδιον) y lo «común» o general (κοινόν), *vid.* F. CAUJOLLE-ZASLAWSKY, «L'opposition ἴδιον/κοινόν chez Sextus Empiricus», en A.-J. Voelke (ed.), *Le Scepticisme antique: perspectives historiques et systématiques*, Ginebra-Lausana, 1990, págs. 139-149.

[150] *Cf.* §§ 141-144.

de que las sensaciones son, real y verdaderamente, percepciones, y que con la razón no aprehendemos nada en absoluto»[151]. Pare- 202
ce, en efecto, que con estas palabras se refiere Antíoco a la posición antedicha aludiendo al médico Asclepíades, que eliminaba el principio rector y vivió en la misma época que él[152]. Pero sobre las aportaciones de Asclepíades hemos tratado con mayor variedad y por menudo en nuestros *Tratados médicos*[153], de manera que no hay necesidad de repetir la historia.

Epicuro[154], por su parte, afirma que, de las dos cosas estre- 203
chamente ligadas entre sí que son la representación y la opinión, la representación, que él llama también evidencia, es verdadera en todo momento. En efecto, al igual que las afecciones

---

[151] Se trata de los *Κανονικά* de ANTÍOCO DE ASCALÓN (cf. § 162, con nuestra nota), frag. 66 Luck.

[152] Se trata de Asclepíades de Prusa (*cf.* § 91), cuyo alumno Temisón de Laodicea fundó la escuela de medicina conocida como metódica; en cuanto a la parte regente del alma o «principio rector» (τὸ ἡγεμονικόν), cuya existencia rechazaba Asclepíades (*cf.* también § 380), téngase en cuenta que constituía un elemento central tanto de la filosofía estoica como de la escuela de medicina llamada pneumática, muy próxima a las teorías estoicas y a la tradición peripatética.

[153] Esta obra perdida de Sexto, cuyo título en griego es ἰατρικὰ ὑπομνήματα, se ha identificado a veces con otras de título similar citadas por el propio autor, como son los «*Tratados empíricos*» (*Ἐμπειρικὰ ὑπομνήματα*: *M*. I 61) o simplemente los «*Tratados*» (ὑπομνήματα: *P*. I 222), aunque ya señalamos en la introducción (págs. 15-18) que esta última mención se refiere probablemente a los propios *Tratados escépticos* o *pirrónicos* de los que formaba parte el presente libro. Hay que reconocer, de todos modos, que sobre esta cuestión no hay un acuerdo unánime entre los estudiosos: *vid.* FLORIDI, *Sextus Empiricus*..., pág. 10, y MACHUCA, «Sextus Empiricus...», págs. 30 s. y 35.

[154] Frag. 247 Usener = 151 Arrighetti (hasta el final del § 216). Según D. SEDLEY, «On signs», en J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat y M. Schofield (eds.), *Science and speculation: studies in Hellenistic theory and practice*, Cambridge-París, 1982, págs. 239-272, la fuente de este amplio pasaje sería la citada obra de Antíoco de Ascalón.

primarias, es decir placer y dolor, derivan de ciertas cosas que las producen y están en correspondencia con esas mismas cosas (por ejemplo, el placer deriva de las cosas placenteras y el dolor, de las cosas dolorosas), y de ningún modo es posible que lo que produce el placer no sea placentero ni que lo que ocasiona el dolor no resulte doloroso, sino que necesariamente lo que causa placer es por naturaleza placentero y lo que causa dolor, doloroso, así también en el caso de las representaciones, que son afecciones nuestras, lo que produce cada una de ellas está siempre y enteramente representado, y es imposible que, estando representado, resulte capaz de producir una representación sin ser[155] en verdad tal y como aparece.

204 El mismo razonamiento ha de seguirse en el caso de las representaciones tomadas singularmente. Así, el objeto visible no sólo aparece visible, sino que también es tal cual aparece, y el objeto audible no sólo aparece audible, sino que es también así en la realidad, y del mismo modo con el resto. Todas las representaciones, por tanto, son verdaderas. Y es lógico que sea así,
205 porque, si se llama verdadera a una representación, según afirman los epicúreos, cuando proviene de un objeto realmente existente y se corresponde con ese mismo objeto realmente existente, y toda representación deriva de un objeto representado realmente existente y se corresponde con ese mismo objeto representado, entonces necesariamente toda representación es verdadera.

206 A algunos, sin embargo, los lleva a engaño la diferencia entre las representaciones que parecen derivar del mismo objeto

[155] Con BEKKER (a quien sigue BURY), leemos μὴ ὑπάρχον, frente a la lectura manuscrita μὴ ὑπάρχειν, mantenida por MUTSCHMANN, lo que le lleva a establecer una laguna más adelante, según indicó ya KOCHALSKY, cuya integración (seguida por RUSSO y considerada aceptable por BETT) nos parece un tanto redundante: *vid.* nuestra nota textual.

sensible, por ejemplo de uno visible, por la cual el objeto aparece de un color distinto o de una forma distinta o con alguna otra alteración, pues suponen que, de las representaciones que así difieren y contrastan, una debe ser verdadera, pero la contraria resultará ser falsa; lo cual es ingenuo y propio de hombres que no aciertan a ver en su totalidad la naturaleza de las cosas reales. Porque (por atener nuestra argumentación a los objetos 207
visibles) un cuerpo sólido no se ve en su integridad, sino sólo el color del cuerpo sólido; y del color, una parte está en el propio cuerpo sólido, como ocurre cuando miramos objetos que están muy cerca o a una distancia moderada, y otra parte está fuera del cuerpo sólido y se encuentra en los espacios adyacentes, como ocurre cuando observamos objetos que están a gran distancia. Y el color, alterándose en el espacio intermedio y asumiendo una configuración particular, proporciona una representación cualitativamente similar a la que en verdad es la naturaleza real del propio objeto. Así pues, del mismo modo 208
que el sonido que se oye no es el que se encuentra en el bronce percutido ni el que está en la boca del que grita, sino el que le llega a nuestra sensación, e igual que nadie dice que quien oye un sonido débil en la distancia oye falsamente por el simple hecho de que si se acerca más lo oye con mayor nitidez, así yo no podría afirmar que es falsa la visión de alguien porque a gran distancia ve una torre pequeña y redonda pero a corta distancia la ve más grande y cuadrada[156], sino que diría más bien que es 209
verdadera, porque cuando el objeto sensible se le aparece pe-

[156] La torre cuadrada que vista desde lejos parece redonda, o el remo recto que se ve torcido cuando lo miramos a través del agua (*vid.* § 244; *P.* I 118 s.), son ejemplos recurrentes en las discusiones filosóficas sobre la veracidad o falsedad de las percepciones sensoriales: *cf.* Lucrecio, IV 353-357; Cic., *Acad. Pr.* II 7 (19) y 25 (79); Plutarco, *Col.* 25 (*Mor.* 1121 A-B); Diógenes Laercio, IX 85; Euclides, *Óptica* 9. En general, para la explicación epicúrea de las ilusiones ópticas, *cf.* Lucrecio, IV 353-468.

queño y de una determinada forma, es en realidad pequeño y de esa forma determinada, ya que los límites de las imágenes[157] se descomponen al pasar a través del aire, y cuando, en cambio, se le aparece grande y de otra forma, de nuevo es igualmente grande y de esa otra forma, puesto que sin duda el mismo objeto no puede ser a la vez lo uno y lo otro. Hay que adjudicar, en efecto, a una opinión errónea el pensar que el objeto representado sea el mismo cuando lo contemplamos de cerca que cuando lo contemplamos de lejos.

210 Es característico de la sensación el percibir sólo lo que se le presenta o le afecta, por ejemplo el color, pero no el discernir si el objeto de aquí es una cosa y el de allí otra. Por lo que precisamente, por estas razones, las representaciones son todas verdaderas, mientras que las opiniones no son todas verdaderas, sino que presentan ciertas diferencias entre sí. De las opiniones, en efecto, unas son verdaderas y otras son falsas, puesto que consisten en nuestros juicios sobre las representaciones, y unas veces las juzgamos correctamente y otras erróneamente, bien porque añadimos alguna cosa y se la atribuimos a las representaciones, bien porque se la quitamos, y en ambos casos interpre-
211 tamos falsamente la sensación irracional. Por tanto, según Epicuro, unas opiniones son verdaderas y otras falsas: verdaderas las que son confirmadas y no contradichas por la evidencia, y falsas, en cambio, las contradichas y no confirmadas por la evi-
212 dencia. La confirmación es una aprehensión, por medio de la evidencia, de que el objeto de la opinión es tal cual se opinaba. Por ejemplo, si Platón[158] viene hacia mí a lo lejos, yo, debido a

[157] Para los epicúreos, la visión, como todas las sensaciones, se produce por medio de «imágenes» (εἴδωλα) que desprenden los cuerpos e impresionan nuestros órganos sensoriales: *vid.* Epicuro, *Carta a Heródoto* 46-48; Lucrecio, IV 29-352.

[158] «Platón» designa aquí (y más abajo, § 215) a una persona indeterminada: *vid.* § 178, con nuestra nota.

la distancia, conjeturo y opino que se trata de Platón, y cuando llega cerca de mí se comprueba que es Platón, pues la distancia se ha reducido, y ello viene confirmado por la propia evidencia. Por su parte, la no contradicción es la coherencia entre lo apa- 213
rente y lo que se supone o se opina del objeto no evidente[159]. Por ejemplo, cuando Epicuro afirma la existencia del vacío, que es algo no evidente, aporta como prueba de esto un hecho evidente, como es el movimiento[160]: en efecto, si no existiera vacío, tampoco debería existir movimiento, ya que un cuerpo en movimiento no tendría espacio en el que colocarse, al estar todo lleno y compacto; de manera que, puesto que existe el movi- 214
miento, lo aparente no entra en contradicción con lo que se opina del objeto no evidente. Por el contrario, la contradicción es algo que contrasta con la no contradicción, pues se trata de una refutación, por parte de lo aparente, de lo que se opina del objeto no evidente. Por ejemplo, el estoico niega la existencia del vacío, al considerarlo como algo no evidente, pero esta hipótesis obliga a refutar lo aparente, quiero decir el movimiento; pues si no existe el vacío, necesariamente tampoco habrá movimiento, según la argumentación que acabamos de desarrollar. Y del mismo modo, la no confirmación es lo contrario de la 215
confirmación, pues consiste en someter a la evidencia el hecho de que el objeto opinado no es tal cual se había opinado. Es como, por ejemplo, cuando alguien viene acercándose a lo lejos y nosotros, debido a la distancia, conjeturamos que es Platón, pero al reducirse la distancia nos damos cuenta, gracias a la

[159] Para los valores que adopta en Sexto la oposición entre «lo aparente» (τὸ φαινόμενον) y «lo no evidente» (τὸ ἄδηλον), *vid.* G. Cortassa, «Tὸ φαινόμενον e τὸ ἄδηλον in Sesto Empirico», *Rivista di Filologia ed Istruzione Classica*, 103 (1975) 276-292.

[160] *Cf.* Aristóteles, *Física* IV 6 (213b 5 ss.); el mismo filósofo (*Acerca de la generación y la corrupción* I 8 [325a 24-30]) atribuye a Leucipo este argumento del movimiento como justificación de la existencia del vacío.

evidencia, de que no es Platón. Un hecho de este tipo resulta ser una no confirmación, porque lo opinado no ha sido confirmado
216 por lo aparente. En consecuencia, la confirmación y la no contradicción constituyen un criterio de la verdad de una cosa, mientras que la no confirmación y la contradicción constituyen un criterio de su falsedad. Pero la base y el fundamento de todo es la evidencia[161].

217 Tal es, según Epicuro, el criterio. Por su parte, Aristóteles y Teofrasto[162], y en general los peripatéticos[163], considerando que, en última instancia, la naturaleza de las cosas es doble (ya que, como dije antes[164], unas son sensibles y otras son inteligibles), admiten también un doble criterio: la sensación, para las
218 cosas sensibles, y el intelecto, para las cosas inteligibles, siendo común a ambos, como decía Teofrasto, lo evidente. Por orden, pues, viene primero el criterio irracional e indemostrable, es decir la sensación, pero virtualmente es el intelecto el primero, aunque por orden parece que va el segundo comparado con
219 la sensación. En efecto, la sensación se pone en movimiento a partir de las cosas sensibles, y a resultas de ese movimiento de la sensación según la evidencia se genera, en aquellos seres que son superiores y mejores y que son capaces de moverse por sí mismos, una cierta moción[165] del alma, la cual recibe entre

---

[161] Véase una amplia discusión de este pasaje (§§ 211-216) en Long y Sedley, vol. I, págs. 94-97.

[162] Teofrasto de Ereso (*c.* 372-288 a. C.) fue colega de Aristóteles y su sucesor al frente de la escuela peripatética: *vid.* W. Fortenbaugh y J. van Ophuijsen, «Theophrastos», *NP*, 12/1 (2002) 385-393.

[163] Para el desigual tratamiento por parte de Sexto de las teorías de Aristóteles y los peripatéticos posteriores, *vid.* el artículo de J. Annas, «Sextus Empiricus and the Peripatetics», *Elenchos*, XIII (1992) 201-231.

[164] *Cf.* §§ 141 y 145.

[165] Con «movimiento» y «moción» reflejamos los términos griegos κίνησις y κίνημα.

los peripatéticos el nombre de «memoria» y «representación»: memoria, cuando se trata de la afección producida por la sensación, y representación, cuando se trata del objeto sensible que produjo la afección en la sensación. De ahí que estos afir- 220 men que la tal moción es comparable a una huella; y del mismo modo que esta, quiero decir la huella, se genera a causa de algo y a partir de algo (a causa de algo, por ejemplo la presión del pie, y a partir de algo, por ejemplo Dión[166]), así también la mencionada moción del alma se produce a causa de algo, como es la afección sensible, y a partir de algo, o sea el objeto sensible, con el cual conserva también una cierta semejanza. Y a su vez esta moción, que recibe el nombre de memoria y 221 de representación, posee en sí misma un tercer movimiento distinto a los otros y que se agrega a ellos: el de la representación racional, que tiene lugar posteriormente conforme a nuestro juicio y a nuestra elección; y este movimiento se denomina «pensamiento» e «intelecto», y se verifica, por ejemplo, cuando alguien, al recibir una impresión evidente de Dión, experimenta una determinada afección sensible y una cierta alteración, y a causa de esta afección sensible se genera en su alma una cierta representación (que antes llamábamos memoria y comparábamos con una huella), y a partir de esta representa- 222 ción viene voluntariamente delineado y plasmado por él un objeto representado, como es la imagen genérica de un hombre. Es precisamente este tipo de movimiento del alma, en efecto, el que los filósofos peripatéticos denominan pensamiento e intelecto, según los diferentes modos en que se da: pensamiento, cuando se da en potencia, e intelecto, cuando se da en acto. En 223 efecto, cuando el alma es potencialmente capaz de (es decir, cuando está naturalmente dispuesta para) crear esa imagina-

[166] Aquí y en el párrafo siguiente, «Dión» designa a una persona indeterminada: *vid.* § 178, con nuestra nota.

ción figurada, se habla de pensamiento, en cambio cuando la crea ya en acto se denomina intelecto[167]. Pero además, a partir del intelecto y de la intelección se constituye la inteligencia y también la ciencia y el arte. Porque la intelección se relaciona ora tan sólo con las especies particulares, ora a la vez con las
224 especies y los géneros; pero la acumulación de tales objetos representados del intelecto y la integración de lo particular en lo universal se llama inteligencia, y en esa acumulación e integración consisten, en último término, tanto la ciencia como el arte: la ciencia, que posee la precisión y la infalibilidad, y el
225 arte, que no siempre las posee[168]. Y al igual que las ciencias y las artes, por su naturaleza, se originan siempre con posterioridad, así también la llamada «opinión»; pues se habla de opinión cuando el alma cede a la representación producida en ella por la sensación y da su conformidad y asentimiento al objeto
226 que se le presenta. De lo dicho, por tanto, se desprende que los criterios principales para el conocimiento de las cosas son la sensación y el intelecto, teniendo aquella el papel de instrumento y este el de artista. Y es que, al igual que nosotros no podemos hacer una investigación de los cuerpos pesados y los ligeros sin una balanza, ni determinar la diferencia entre los objetos rectos y los torcidos sin una regla, del mismo modo tampoco el intelecto es capaz, por su naturaleza, de examinar las cosas prescindiendo de la sensación.

---

[167] Como señala BETT en nota *ad loc.*, no está claro que el sentido propio de los términos griegos que traducimos por «pensamiento» e «intelecto», que son, respectivamente, διάνοια y νοῦς (formados, por cierto, sobre la misma raíz que διανόησις, «intelección», y ἔννοια, «inteligencia», que aparecen a continuación), se ajuste a la distinción aristotélica entre potencia y acto.

[168] Véanse al respecto las discusiones sobre la ciencia (ἐπιστήμη) y el arte (τέχνη) de ARISTÓTELES, *Ét. Nic.* VI 3-7 (1139b 13-1141b 22); *Metafísica* I 1 (981a 1-b 31).

Tales son, pues, a modo de resumen, las ideas de los peripatéticos; pero, puesto que nos queda todavía por tratar la doctrina 227
de los estoicos[169], a continuación nos referiremos también a ella.

Pues bien, afirman estos señores que el criterio de la verdad es la representación aprehensiva. Pero comprenderemos mejor esta noción una vez que conozcamos qué es, según ellos, una representación y cuáles son sus diferencias específicas[170]. Así 228
pues, una representación es, según ellos, una impronta en el alma. Pero enseguida hubo divergencias entre ellos a propósito de esta definición. Pues mientras que Cleantes entendió la impronta como hueco y relieve, al modo de la que dejan en la cera los sellos[171], Crisipo en cambio consideraba absurda tal cosa. 229
«En primer lugar —dice—, cuando el pensamiento se represente a la vez un objeto triangular y uno cuadrado, el mismo cuerpo[172] deberá tener en sí al mismo tiempo formas diferentes y ser

[169] Desde aquí hasta el final del § 231 constituye el fragmento *SVF* II 56. Como señala Russo en nota *ad loc.*, Sexto deja a los estoicos para el final de su *excursus* histórico con la idea de «reservar a estos filósofos un puesto de honor para golpearlos aún con mayor fuerza como máximos exponentes del dogmatismo».

[170] Para la concepción estoica de la «representación aprehensiva» (φαντασία καταληπτική), *cf. SVF* II 52-70. Las ideas expuestas en §§ 228-231 se encuentran de nuevo en §§ 372-374 (ambos pasajes constituyen el frag. *SVF* II 56, de Crisipo) y en *D.* II 400; *cf.* también *P.* II 70.

[171] *Cf. SVF* I 484. Sobre Cleantes de Aso (*c.* 331-232 a. C.), discípulo y sucesor de Zenón al frente de la escuela estoica, *vid.* C. Guérard, «Cléanthe d'Assos», *DPhA*, II (1994) 406-414 (C 138). Su discípulo y sucesor a su vez, Crisipo de Solos (*c.* 280-208 a. C.), mencionado a continuación, reorganizó la escuela y sistematizó la doctrina, hasta el punto de considerársele como segundo fundador de la Estoa: *vid.* R. Goulet, «Chrysippe de Soles», *DPhA*, II (1994) 329-361 (C 121).

[172] Es decir, el pensamiento, como parte del alma que recibe la representación: téngase en cuenta que, para los estoicos, el alma, aunque esté compuesta de elementos especialmente ligeros como el aire o el fuego, es tan material como el cuerpo.

simultáneamente triangular y cuadrado, e incluso redondo, lo cual es absurdo; además, puesto que son muchas las representaciones que se dan simultáneamente dentro de nosotros, serán multitud también las configuraciones que deberá tener el alma,
230 lo cual es peor que lo anterior». El mismo Crisipo, pues, suponía que Zenón había usado el término «impronta» en lugar de «alteración»[173], de manera que la definición sería la siguiente: «Una representación es una alteración del alma», con lo que ya no sería absurdo que un mismo cuerpo, al coexistir en nosotros a la vez ⟨y⟩ al mismo tiempo[174] muchas representaciones, reciba
231 multitud de alteraciones. En efecto, al igual que, cuando hablan muchas personas simultáneamente, el aire recibe en un solo momento incontables impactos diferentes y enseguida soporta también muchas alteraciones, así también el principio rector experimentará una afección análoga a esta cuando reciba una variedad de representaciones.

232 Otros, sin embargo, aseguran que esta definición no es correcta, ni siquiera con la enmienda aportada por Crisipo. Porque, si hay alguna representación, esta consiste en una impronta y una alteración del alma, pero si hay alguna impronta del alma,

---

[173] *Cf. SVF* I 58. Se trata de Zenón de Citio, fundador de la escuela estoica, a quien ya hemos mencionado en notas anteriores: *vid.* sobre él el artículo de I. Inwood, «Zenon [2] Z. von Kition», *NP*. 12/2 (2002) 744-748.

[174] En vez de rechazar κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον («al mismo tiempo»), como hace Mutschmann por considerarlo una glosa de ὑφ᾽ ἕν («a la vez»), o cambiar el texto manuscrito combinando ambos sintagmas preposicionales en uno solo (ὑφ᾽ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν χρόνον: «en un solo y mismo tiempo»), como hace Bekker (seguido por Bury y Bett), preferimos la lectura de Kochalsky (que mantiene el texto añadiendo simplemente la conjunción copulativa καὶ entre ambos sintagmas: *vid.* nuestra nota textual) no sólo por razones paleográficas, sino también porque parece evidente que Sexto está repitiendo aquí de forma abreviada las palabras de Crisipo mencionadas más arriba (§ 229), y en esa cita aparecen literalmente ambos sintagmas, si no juntos, sí en la misma frase.

esta última no siempre se identifica con una representación. En efecto, cuando se produce una herida en el dedo o sobreviene picor en la mano, tiene lugar una impronta y una alteración del alma, pero no una representación, puesto que esta no se produce ocasionalmente en la parte del alma que sea, sino sólo en el pensamiento y en el principio rector. Saliendo al paso de estas críti- 233
cas, los estoicos afirman que en el sintagma «impronta del alma» está contenida implícitamente la expresión «en tanto que alma», de manera que la definición completa sería así: «Una representación es una impronta en el alma en tanto que alma». Pues igual que definimos la *ephēlótēs*[175] como «blancura en el ojo», dando a entender implícitamente que hay blancura «en tanto que ojo», es decir, en una determinada parte del ojo, porque si no tendríamos que admitir que todas las personas tenemos *ephēlótēs* por cuanto que todos, por naturaleza, tenemos blanco en el ojo, del mismo modo, cuando decimos que la representación es una impronta en el alma, damos a entender también implícitamente que esa impronta se produce en una determinada parte del alma, a saber en el principio rector; de manera que, desarrollada de forma explícita, la definición viene a ser la siguiente: «Una representación es una alteración en el principio rector».

Otros, sin embargo, partiendo de la misma línea argumen- 234
tal, se han defendido con mayor sutileza. Sostienen, en efecto, que el término «alma» se puede usar en dos sentidos, referido tanto a lo que contiene la entera estructura como, en particular, al principio rector. Pues cuando decimos que el hombre está

[175] El término griego ἐφηλότης, que sólo aparece atestiguado en este pasaje de Sexto, designa la «nube» o mancha blanquecina que se forma en la capa exterior de la córnea, una patología ocular que se suponía causada por los rayos del sol (ἥλιος), y de ahí su nombre (*cf.* esp. «efélide», una palabra proveniente de la misma raíz con el sentido de «peca o mancha de la piel»).

compuesto de cuerpo y alma, o que la muerte separa el alma del
235 cuerpo, hablamos particularmente del principio rector. Y del mismo modo, cuando clasificamos los bienes y afirmamos que unos conciernen al alma, otros al cuerpo y otros son externos, no nos referimos a la totalidad del alma, sino a su parte rectora,
236 pues a esta corresponden las afecciones y los bienes. De ahí que, cuando Zenón dice también que «una representación es una impronta en el alma»[176], debemos entender por «alma» no su totalidad, sino esa parte de ella, de manera que su afirmación podría quedar así: «Una representación es una alteración concerniente al principio rector».

237 Pero, aunque así fuese —dicen algunos—, se erraría de nuevo. Porque el impulso, el asentimiento y la aprehensión son alteraciones del principio rector, pero difieren de la representación, ya que esta es una pasividad y un estado anímico nuestro, mientras que aquellos consisten más bien en actividades nuestras. La definición, por tanto, es incorrecta, pues trata de concer-
238 tar muchas cosas diferentes. Y del mismo modo que quien define al hombre diciendo que «el hombre es un ser vivo racional» no sostiene una noción válida de hombre[177], dado que también el dios es un ser vivo racional, así también se equivoca quien declara que la representación es «una alteración del principio rector», pues se trata de una formulación no más acorde con la representación que con cualquiera de los movimientos arriba
239 enumerados[178]. Ante una objeción como esta, los estoicos recurren una vez más a los implícitos[179] y dicen que en la definición

[176] *SVF* I 58.

[177] Sobre el concepto de «hombre» (ἄνθρωπος) y sus distintas definiciones, *vid.* §§ 263-282.

[178] Esto es, como se ha dicho en § 237, «el impulso, el asentimiento y la aprehensión» (ὁρμή, συγκατάθεσις, κατάληψις), que son también «movimientos» (κινήσεις) o «alteraciones» (ἑτεροιώσεις) del principio rector del alma.

[179] *Cf.* § 233.

de la representación debe sobreentenderse la expresión «desde la pasividad». Porque igual que quien dice que «el amor es un impulso de establecer una relación afectiva»[180] da por sobreentendida la expresión «con jóvenes en flor», aunque no lo diga así explícitamente (pues nadie se enamora de los viejos ni de los que no están en la flor de la edad), así también, cuando decimos, según afirman estos, que «la representación es una alteración del principio rector», damos por sobreentendido que esa alteración se produce «desde la pasividad» y no desde la actividad.

Pero parece que ni aun así han logrado estos escapar de la 240
acusación. Pues cuando el principio rector se alimenta y, ¡por Zeus!, se incrementa, se ve alterado desde la pasividad, pero esa alteración suya, aunque se da desde la pasividad y la disposición anímica, no es una representación, a no ser que digan una vez más que la representación es una forma particular de la pasividad que difiere de tal género de estados anímicos, o incluso 241
que insistan en que, puesto que la representación procede o bien de los objetos externos o bien de nuestras afecciones internas (lo cual, por cierto, se llama entre ellos, con terminología más apropiada, «atracción vacía»)[181], en la definición de la representación se entiende siempre implícitamente que la pasividad se produce o bien respecto a la impresión externa o bien respecto a nuestras afecciones internas; pero este último implícito ya no es posible concebirlo en el caso de la alteración debida a procesos de crecimiento o nutrición.

---

[180] Se trata de parte de una definición estoica del amor (ἔρως) que aparece recogida en su forma completa por numerosos autores: *cf.* *SVF* III 395-397, 650, 652, 716 s., 721 s.

[181] *SVF* II 64; *cf.* *SVF* II 54, donde encontramos, atribuida a Crisipo, una explicación de esta «atracción vacía» (διάκενος ἑλκυσμός; la misma expresión se repite en § 245) como una representación sin ningún referente real (y por tanto puramente subjetiva e ilusoria) que arrastra a la mente a representarse un objeto imaginario.

Así de difícil, en verdad, se presenta la definición de la representación en la doctrina de los estoicos; en cuanto a las clases de representaciones, aunque las diferencias son muchas y variadas, bastará con las que a continuación se dirá.

242 De las representaciones, en efecto, unas son creíbles, otras increíbles, otras a la vez creíbles e increíbles, y otras ni creíbles ni increíbles[182]. Pues bien, son creíbles aquellas que producen en el alma un movimiento suave, como por ejemplo si digo en este momento «Es de día» o «Estoy dictando» o cualquier otra afirmación que tenga un grado de obviedad semejante[183], e increíbles aquellas que no actúan así, sino que nos alejan del
243 asentimiento, como ocurre al afirmar «Si es de día, no hay sol sobre la tierra», o «Si hay oscuridad, es de día». Resultan, además, creíbles e increíbles aquellas que, según la relación en que se encuentren con algo, ora son de una clase, ora de la otra, por ejemplo las que provienen de argumentos inviables, y ni creíbles ni increíbles las relacionadas con afirmaciones tales como «El número de estrellas es par» o «El número de estrellas es impar»[184].

Por su parte, de las representaciones creíbles unas son ver-
244 daderas, otras falsas, otras verdaderas y falsas, y otras ni verdaderas ni falsas. Pues bien, son verdaderas aquellas de las que es posible hacer una afirmación verdadera, como ocurre, en referencia al momento actual, con las frases «Es de día» o «Hay luz»; falsas, aquellas de las que es posible hacer una afirma-

[182] Desde aquí hasta el final del § 252 constituye el frag. *SVF* II 65. Para un análisis pormenorizado de las distintas clases de representaciones estoicas, *vid.* C. SHIELDS, «The truth evaluability of Stoic *phantasiai*: *Adversus mathematicos* VII 242-46», *Journal of the History of Philosophy*, 31 (1993) 325-347.

[183] *Vid.* nuestra nota a *D.* II 115, así como lo dicho al respecto en la introducción (pág. 18).

[184] *Cf. D.* II 147; V 59 y *P.* II 90, entre otros pasajes en que se usa este ejemplo.

ción falsa, como que el remo bajo el agua está quebrado o que el pórtico tiene un extremo más corto; verdaderas y falsas, como las impresiones que experimentaba Orestes[185] en su locura provenientes de Electra (pues en tanto que sus impresiones 245
provenían de un objeto existente, eran verdaderas, ya que Electra existía, pero en tanto que provenían de una Erinia, eran falsas, ya que no había Erinia), o lo que ocurre también cuando uno, experimentando una «atracción vacía»[186] y falsa, cree ver en sueños la imagen de Dión[187], que está vivo, como si estuviera de pie a su lado; son, en fin, ni verdaderas ni falsas las repre- 246
sentaciones genéricas: en efecto, los géneros de cosas cuyas determinaciones particulares son de tal clase o de tal otra, no son ni de tal clase ni de tal otra, como ocurre, por ejemplo, con los hombres, que unos son griegos y otros bárbaros, mientras que el hombre como género no es ni griego, pues todos los hombres particulares serían griegos, ni bárbaro, por la misma razón.

Por su parte, de las representaciones verdaderas unas son 247
aprehensivas y otras no. Las no aprehensivas son aquellas que experimentan algunos en estado morboso[188]; en efecto, muchísimas personas que sufren accesos de locura o de cólera extraen de ello una representación que, aun siendo verdadera, no es aprehensiva, sino que sobreviene por un estímulo externo y casual, por lo que a menudo no pueden darle una confirmación segura ni asentir a ella. Por el contrario, «una representación 248
aprehensiva es aquella que proviene de un objeto existente y que queda impresa y grabada de acuerdo con ese mismo objeto

[185] En la tragedia homónima de Eurípides: *cf.* § 170.

[186] Es terminología estoica: *cf.* § 241.

[187] El nombre de «Dión» designa a una persona indeterminada: *cf.* § 178, con nuestra nota.

[188] Literalmente «bajo pasión» (κατὰ πάθος), esto es, afectados por ciertas pasiones, por ejemplo la locura o la cólera, como se dice a continuación.

existente, tal como no podría serlo si proviniera de un objeto no existente»[189]. Los estoicos, en efecto, al estar convencidos de que esta clase de representación es sumamente apta para percibir los objetos reales y lleva impresas con técnica precisión todas las propiedades de estos, afirman que tiene como atributo
249 cada una de las características formuladas[190]. La primera de ellas es que «proviene de un objeto existente», pues nos asaltan muchas representaciones provenientes de objetos no existentes, como ocurre en el caso de los que están locos, las cuales no podrían ser aprehensivas. La segunda consiste en que es no sólo proveniente de un objeto existente, sino «conforme a ese mismo objeto existente»; pues algunas representaciones, aunque provienen también de un objeto existente, no se asemejan a ese mismo objeto existente, como mostrábamos poco antes en el caso de la locura de Orestes. Este, en efecto, extraía una representación de un objeto existente, Electra, pero no conforme con ese mismo objeto existente, pues suponía que ella era una de las Erinias, y por eso, cuando ella se le acerca y trata de atender a su cuidado, él la rechaza diciendo:

¡Suéltame ya, que eres una de mis funestas Erinias![191]

---

[189] Esta definición estoica de la «representación aprehensiva» (φαντασία καταληπτική), recordada por Sexto en otros lugares (cf. §§ 402 y 426), parece remontar al propio Zenón: *vid.* *SVF* I 59.

[190] El texto griego de esta última frase dice simplemente «cada una de estas cosas» (ἕκαστον τούτων), y la mayoría de los traductores entienden que ese pronombre τούτων se refiere a «las propiedades de los objetos reales» (τὰ περὶ αὐτοῖς [= ὑποκείμενα] ἰδιώματα), pero, aunque la expresión es ciertamente ambigua, creemos, y así lo hemos reflejado en nuestra traducción, que no es a eso a lo que se refiere Sexto, sino a las características de la representación aprehensiva formuladas en la definición citada en la frase anterior, que vienen desglosadas y explicadas a continuación (§§ 249-252: «La primera... La segunda... Y añadieron...»).

[191] Eurípides, *Orestes* 264; *vid.* §§ 170 y 245.

También Heracles experimentaba una impresión de Tebas proveniente de un objeto existente, pero no conforme con ese mismo objeto existente[192]; y es que la representación aprehensiva debe ser también conforme al propio objeto existente. No 250 obstante, debe también «quedar impresa y grabada», para que puedan reproducirse con técnica precisión todas las propiedades de los objetos representados. Pues igual que los grabadores 251 van comprobando todas las partes de las obras que están acabando, y del mismo modo que los sellos de los anillos imprimen siempre con precisión todas sus marcas distintivas sobre la cera, así también los que experimentan la aprehensión de los objetos deben percibir todas sus características. Y estos filósofos 252 añadieron la frase «cual no podría serlo si proviniera de un objeto no existente» porque los académicos, al contrario que los estoicos, han supuesto que es imposible encontrar una representación totalmente similar[193]. Los estoicos, en efecto, afirman que quien posee la representación aprehensiva discierne con técnica precisión las diferencias subyacentes de los objetos, puesto que una representación de esa clase, comparada con las demás representaciones, posee también una cierta peculiaridad característica, como la tienen las serpientes cornudas comparadas con las demás serpientes; los académicos, por el contrario, aseguran que es posible encontrar una representación falsa que sea idéntica a la representación aprehensiva.

Pero es que, mientras los estoicos más antiguos afirman que 253 esta representación aprehensiva es el criterio de la verdad, los más recientes añadían la frase «siempre que no presente ningún obstáculo». Porque hay ocasiones en que sobreviene una repre- 254 sentación que es aprehensiva pero también inverosímil debido

[192] Sexto parece confundir aquí a Heracles con el Penteo de las *Bacantes* de Eurípides al que ha aludido en § 192.

[193] Es decir, una representación que sea indistinguible de otra, pero falsa.

a las circunstancias externas. Así, por ejemplo, cuando Heracles sacó de las profundidades de la tierra a Alcestis y se presentó con ella ante Admeto, este extrajo de Alcestis una repre-
255 sentación aprehensiva, pero no se la creyó[194]; y cuando Menelao, al volver de Troya, vio en casa de Proteo a la verdadera Helena después de haber dejado en su nave el fantasma de esta, por el que se mantuvo una guerra de diez años, aunque captaba una representación «proveniente de un objeto existente y que queda impresa y grabada de acuerdo con ese mismo objeto exis-
256 tente»[195], sin embargo no le daba crédito[196]. De manera que, si la representación aprehensiva se identifica con el criterio siempre que no presente ningún obstáculo, estas representaciones, aunque eran aprehensivas, sin embargo presentaban obstáculos: en efecto, el razonamiento de Admeto era que Alcestis estaba muerta y que quien muere ya no se levanta de nuevo, pero que a veces nos visitan ciertos espíritus malignos; y Menelao, por su parte, pensaba que había dejado vigilada en la nave a Helena y que no era inverosímil que la que había encontrado en Faros
257 no fuese Helena, sino un fantasma o un espíritu maligno. De aquí se sigue que la representación aprehensiva no es en térmi-

[194] Este ejemplo, mencionado también en *P.* I 228, está tomado del episodio final de la *Alcestis* de EURÍPIDES (vv. 1008 ss.): Alcestis, que por amor se ofreció a morir en lugar de su esposo Admeto y fue luego rescatada del Hades por Heracles, acompaña cubierta con un velo al héroe, quien se la ofrece a Admeto en pago de su hospitalidad diciéndole que es una mujer extranjera que ha obtenido como premio en una competición atlética; la figura de esta mujer le recuerda a Admeto a la de su esposa, pero este rechaza con dolor la idea (1061-1068), e incluso cuando Heracles levanta el velo a la resucitada, su esposo no acaba de creérselo hasta que no la toca y le habla (1121 ss.).

[195] Sexto repite la definición estoica citada en § 248, y retoma también el ejemplo de Menelao y Helena, mencionado en § 180.

[196] Con BETT, acogemos la lectura de KALBFLEISCH (οὐκ εἶχε δὲ αὐτῇ πίστιν) en vez de mantener el texto manuscrito (οὐκ εἶχε δὲ αὐτήν) con una laguna al final de la frase, como hace MUTSCHMANN: *vid.* nuestra nota textual.

nos absolutos el criterio de la verdad, sino sólo cuando no presenta ningún obstáculo. Pues en este caso, al ser evidente e impresiva, no le falta más que cogernos de los pelos[197], como dicen estos, ya que nos induce al asentimiento sin necesitar ninguna otra cosa para presentársenos de ese modo o para sugerir aquello que la diferencia respecto a las otras clases de representaciones. Es sin duda por esta razón también que todo hombre, 258
cuando se esfuerza por aprehender algo con precisión, parece querer alcanzar ese tipo de representación extrayéndola de sí mismo, como ocurre, por ejemplo, en el caso de cosas visibles, cuando capta una representación borrosa del objeto real; pues aguza la vista y se acerca mucho al objeto que está mirando para evitar por completo el error, y se restriega los ojos y, en general, hace de todo hasta que extrae del objeto enjuiciado una representación nítida e impresiva, porque entiende que en esta reside la credibilidad de la aprehensión. Y es que además es 259
imposible afirmar lo contrario, y quien rehúsa considerar que la representación es el criterio, puesto que obra así debido a la existencia de otra representación, necesariamente viene a confirmar el hecho de que la representación es el criterio, desde el momento en que, para que reconozcamos la verdad, la naturaleza nos ha donado, cual rayo de luz, la facultad de sentir y la representación que por medio de ella se origina[198]. Es absurdo, 260
por tanto, rechazar una facultad tan importante y privarnos de ella como si nos priváramos de la luz. Pues del mismo modo que quien admite los colores y sus diferentes variedades pero

[197] Esto es, como cuando decimos que un perro está tan bien enseñado, o que un retrato es tan perfecto, que sólo le falta hablar; pero no conocemos ningún otro texto en que aparezca esta expresión, atribuida por Sexto a los estoicos.

[198] Como señala RUSSO en nota *ad loc.*, Sexto introduce aquí de manera abrupta el concepto estoico de φύσις, «con una ironía que recuerda la de Aristóteles respecto a las doctrinas ajenas».

elimina la vista por considerarla irreal o inverosímil, y dice que existen los sonidos pero afirma la inexistencia del oído, cae en un total absurdo (pues si no hay órganos a través de los cuales percibamos colores y sonidos, tampoco podremos experimentar colores ni sonidos), así también quien admite la existencia de los objetos pero desacredita la representación sensible, por medio de la cual percibe los objetos, es una persona completamente trastornada, que llega a colocarse al nivel de las cosas inanimadas.

261 Tal es, pues, la doctrina de los estoicos. Pero ya que hemos revisado prácticamente la totalidad de las diferentes explicaciones sobre el criterio, sería oportuno ocuparnos ahora de nuestra contraargumentación y centrarla en el criterio. Así pues, como dije antes[199], unos lo ponen en la razón, otros en los sentidos irracionales, y otros en ambas cosas; y algunos lo identifican con el agente, es decir con el hombre, otros con el instrumento, es decir con la sensación y el pensamiento, y otros lo entienden
262 como aplicación, como por ejemplo la representación[200]. Intentaremos, por tanto, en la medida de lo posible, plantear las dificultades teóricas a propósito de cada uno de estos distintos puntos de vista, para no vernos obligados a repetir lo dicho tratando uno por uno a todos los filósofos anteriormente enumerados.

Sobre el hombre

263 Examinemos, pues[201], por orden primero el agente, esto es el hombre, porque considero que, una vez planteadas las dificultades respecto a este criterio, no ha-

[199] En § 47.

[200] *Cf.* §§ 35-37, y *vid.* también *P.* II 21.

[201] El § 263 es paralelo a *P.* II 21-22 y 47; un paralelismo más general se da entre §§ 263-282 y *P.* II 21-28.

brá ya necesidad de extendernos en la discusión de los demás, puesto que estos son o partes o actividades o afecciones del hombre. Pues bien, en el caso de que este criterio en concreto pueda ser aprehendido, antes de nada debe ser concebido, por cuanto que toda aprehensión viene precedida de un concepto. Pero ocurre que, hasta el día de hoy, ha sido imposible dar un concepto del hombre, como vamos a mostrar; por tanto, el hom- 264
bre es absolutamente inaprehensible; de lo cual se sigue que es imposible encontrar el conocimiento de la verdad, dado que el sujeto de este conocimiento resulta inaprehensible. Por decirlo rápidamente, de entre los que han investigado este concepto, Sócrates dudaba y se mantenía en una posición escéptica al declarar que él mismo ignoraba qué era y en qué relación se encontraba con el universo: «Pues yo no sé», dice, «si soy un hombre o alguna otra bestia más artera que Tifón»[202]. Y Demó- 265
crito, al que solía compararse con la voz de Zeus «al afirmar estas cosas sobre el universo mundo»[203], intentó explicar el concepto, pero no fue capaz de dar más que la vulgar afirmación que dice: «El hombre es lo que todos sabemos». Y es que, en 266
primer lugar, todos sabemos también lo que es un perro, pero el perro no se identifica con el hombre; y todos sabemos lo que es un caballo y una planta, pero ninguna de estas cosas se ha identificado con el hombre. Además, lo que hizo Demócrito fue eludir la cuestión, pues nadie admitirá de antemano conocer la naturaleza del hombre, si es verdad que el dios pítico[204] propuso

[202] PLATÓN, *Fedro* 230a: pero la cita no es literal, sino una especie de glosa.

[203] DEMÓCRITO, frag. 68 B 165 Diels-Kranz; quizá se trate del comienzo de su *Gran cosmología* (*Μέγας διάκοσμος*), como sugiere M. ANDOLFO, *Atomisti antichi. Testimonianze e frammenti*, Milán, 2001, pág. 335.

[204] Es decir, Apolo, a quien estaba consagrado el santuario oracular de Delfos, con el que se asociaba la famosa máxima del «Conócete a ti mismo» (γνῶθι σαυτόν).

el «Conócete a ti mismo» como la más importante cuestión para el hombre. Pero incluso si se admitiera este conocimiento, no debería atribuirse a todos, sino sólo a los filósofos más compe-
267 tentes. También Epicuro y sus seguidores creyeron que el concepto de hombre podía establecerse mediante indicación directa, cuando afirmaban: «Hombre es esta forma particular nuestra dotada de alma»[205]. Pero no cayeron en la cuenta de que, si lo directamente indicado es hombre, lo no directamente indicado no es hombre. Y además, una indicación de tal clase puede referirse o bien a un varón o bien a una mujer, o a un viejo o a un joven, a quien tiene la nariz chata o la tiene respingona, a quien tiene el pelo liso o lo tiene rizado, y a todas las demás diferen-
268 cias; y si se refiriera a un varón, la mujer no entraría en el concepto de hombre, y si a una mujer, se eliminaría lo masculino, y si a un joven, las restantes edades quedarían excluidas del género humano.

269 Ha habido, sin embargo, algunos filósofos que, con un procedimiento lógico, trataron de explicar al hombre como género, creyendo que de aquí podría surgir el concepto de los hombres en particular. Algunos de estos filósofos dieron la siguiente definición: «El hombre es un animal racional mortal receptivo a la inteligencia y el conocimiento»[206]. Pero tampoco estos nos han transmitido lo que es el hombre, sino los atributos que tiene el
270 hombre. Y hay diferencia entre aquello que se atribuye a una cosa y la cosa a la que aquello se atribuye, pues lo cierto es que, si no hubiera diferencia, no se trataría de un atributo sino de la

---

[205] EPICURO, frag. 310 Usener.

[206] Esta definición, típicamente peripatética, está basada probablemente en ARISTÓTELES, *Tópicos* V 1 (128b 15 ss.) y 4 (132a 22 ss.), aunque el propio Aristóteles la considera superflua y redundante en VI 3 (140a 23 ss.); *cf.* también ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria* 381, 24-382, 19; 477, 6-477, 26; *In Aristotelis Metaphysica commentaria* 519, 29-521, 39.

cosa misma. Sin duda, algunos atributos son inseparables de los
objetos a los que se atribuyen, como son longitud, anchura y
profundidad respecto de los cuerpos (pues sin su presencia es
imposible concebir un cuerpo), mientras que otros están separa- 271
dos del objeto al que se atribuyen, y este sigue siendo el mismo
aunque aquellos se eliminen, por ejemplo el correr, el hablar, el
dormir y el estar despierto respecto del hombre; en efecto, todas
estas cosas son atributos nuestros, sí, pero no lo son permanen-
temente, porque seguimos siendo los mismos cuando no corre-
mos o cuando estamos en silencio, y ocurre de igual modo con
lo demás. Así pues, siendo dos las diferentes clases de atribu-
tos, descubriremos que ninguna de las dos se identifica con el
objeto realmente existente, sino que siempre es distinta. Son 272
vanos, por tanto, los intentos de quienes definen al hombre
como «animal racional mortal» etcétera, pues no han dado una
definición del hombre, sino que han enumerado sus atributos.
En esta enumeración, el término «animal» corresponde a uno
de sus atributos permanentes, pues es imposible ser hombre sin
ser animal; «mortal», en cambio, no es propiamente un atributo,
sino algo que le sobreviene al hombre, pues mientras somos
hombres estamos vivos y no muertos. En cuanto a lo de «ser 273
racional y tener conocimiento», sí que es un atributo, pero no
permanente, pues hay algunos hombres que no razonan, como
los «poseídos por dulce sueño»[207], y otros que, aunque no tienen
conocimiento, no han perdido su humanidad, como los locos.
Así que, mientras nosotros íbamos buscando una cosa, estos fi-
lósofos nos han presentado otra.

Es más, «animal» no se identifica con «hombre», porque en 274
ese caso todo animal sería hombre. En cuanto a «racional», si
está por «que razona», también los dioses, que razonan, se con-

[207] El «dulce sueño» (νήδυμος ὕπνος) es un sintagma típicamente homérico: *cf. Il.* II 2; X 91; XIV 242; *Od.* IV 793; XII 311; XIII 79; etc.

vertirían en hombres, y posiblemente les ocurriría lo mismo también a otros animales; y si está por «que produce sonidos con sentido», entonces diríamos que son hombres los cuervos
275 y las cotorras y los animales de ese tipo, lo cual es absurdo. Y además, si se afirmara que «mortal» se identifica con «hombre», se seguiría que también los animales irracionales, al ser mortales, serían hombres. Y el mismo razonamiento hay que seguir a propósito de la expresión «receptivo al raciocinio y el conocimiento». Porque, en primer lugar, tales propiedades se aplican igualmente a los dioses y, en segundo lugar, aunque el hombre puede recibirlas, no se identifica con ellas, sino que es simplemente su receptor: un receptor cuya naturaleza no han sabido definir.

276 No obstante, algunos filósofos de orientación dogmática con reputación de sagaces replican a esto afirmando que el concepto de «hombre» no se identifica por separado con cada uno de los atributos enumerados, pero que si se toman todos en su conjunto sí que lo conforman, como vemos que ocurre en el
277 caso de las partes y el todo[208]; pues igual que una mano por sí misma no es un hombre, ni lo es tampoco una cabeza, ni un pie, ni ningún otro miembro, pero el conjunto de estos se considera un todo, así también el hombre no es simplemente animal, ni solamente racional, ni exclusivamente mortal, sino la suma de todas estas cosas, es decir, animal y a la vez mortal y racional.
278 Pero esta objeción tiene también una fácil réplica. Lo primero, en efecto, es que, si cada una de estas cosas en particular no se identifica con «hombre», ¿cómo pueden conformarlo tomadas en su conjunto, sin excederse respecto a su esencia o quedarse cortas respecto a su realidad subyacente o incurrir en cualquier otra divergencia? Además, tampoco es posible que desde el principio concurran todas en el mismo objeto de forma que la

[208] *Cf. P.* III 98 ss.

suma de todas ellas dé como resultado «hombre». De hecho, 279
por poner un rápido ejemplo, «mortal» no es un atributo nuestro mientras somos hombres, sino que se obtiene por memoria asociativa[209]; pues cuando comprobamos que se han muerto Dión y Teón y Sócrates[210] y en general individuos similares a nosotros, concluimos que también nosotros somos mortales, aunque la muerte no esté todavía aquí con nosotros, pues no hay duda de
que estamos vivos. Así también, el «ser racional» unas veces 280
está presente en nosotros y otras no lo está, y del mismo modo el «tener conocimiento» no constituye uno de los atributos permanentes del hombre, como ya hemos señalado[211]. Por lo tanto, hay que decir que la conjunción común de estas propiedades tampoco se identifica con el hombre.

Platón da una definición del hombre que es aún peor que las 281
de los demás, cuando dice: «El hombre es un animal implume, bípedo, de uñas planas, receptivo al saber político»[212]. En vista de esto, las objeciones que debemos hacerle son obvias. Porque, una vez más, no ha dado una explicación del hombre, sino que ha enumerado los atributos positivos y negativos de este.
En efecto, «implume» es un atributo negativo del hombre, en 282
cambio «animal», «bípedo» y «de uñas planas» son atributos

---

[209] Nuestra traducción de συμμνημόνευσις: se trata de un término acuñado por los estoicos, del que habla Sexto más por extenso en *D*. III 353-356; *cf*. también *D*. IV 64 y 176; *P*. III 108; *M*. I 129.

[210] Se trata de nombres indeterminados para referirse a una persona cualquiera: *vid*. § 178, con nuestra nota.

[211] En § 273.

[212] *Cf*. [PLATÓN], *Definiciones* 415a. DIÓGENES LAERCIO (VI 40) atribuye a Platón esta misma definición, pero sin el elemento final («receptivo al saber político»), que en Sexto es, por otra parte, significativamente distinto del texto original de las *Definiciones* pseudoplatónicas, a saber: «que es el único ser receptivo al conocimiento basado en la razón» (ὃ μόνον τῶν ὄντων ἐπιστήμης τῆς κατὰ λόγους δεκτόν ἐστιν). Por lo demás, el § 281 es paralelo a *P*. II 28, donde se menciona de nuevo de manera crítica esta misma definición.

positivos, mientras que «receptivo al saber político» unas veces es positivo y otras negativo. De manera que, mientras nosotros buscábamos conocer una cosa, Platón nos ha presentado otra.

Conque, así las cosas, admítase que es imposible concebir
283 de antemano el concepto de «hombre»[213]. Enseguida hay que decir que también su aprehensión plantea dificultades, y sobre todo que esta cuestión ya ha quedado en parte demostrada (pues lo no concebido tampoco puede ser naturalmente aprehendido[214]; y como se ha admitido que el hombre es inconcebible, al menos por lo que se refiere a las definiciones que del concepto han dado los dogmáticos, por tanto también es inaprehensible).
284 Cabe también, no obstante, la posibilidad de establecer este punto mediante otro procedimiento. Si realmente el hombre es aprehensible, o bien como un todo se investiga y se aprehende a sí mismo en su totalidad, o bien como un todo se identifica con lo investigado y se convierte en objeto de la aprehensión, ⟨o bien en parte se investiga y se aprehende a sí mismo y en parte se identifica con lo investigado y se convierte en objeto de la aprehensión⟩[215]. Es como si uno se imaginara la vista viéndose a sí misma: considerada esta como un todo, o vería o sería vista, o bien en parte se vería a sí misma y en parte sería vista por sí
285 misma. Pero si el hombre como un todo se investigara a sí mis-

---

[213] Eliminamos el añadido de KALBFLEISCH (ἑαυτὸν), aceptado por MUTSCHMANN (*vid.* nuestra nota textual), porque, como a la mayoría de traductores, nos parece que supone forzar el texto de manera innecesaria.

[214] *Cf.* §§ 263-267. Los §§ 283-313 son paralelos a *P.* II 29-33.

[215] Esta tercera proposición disyuntiva es integración de KOCHALSKY para colmar la laguna establecida en el texto por BEKKER y mantenida por MUTSCHMANN y por BETT; salvo BURY, que colma la laguna con una conjetura muy similar a la propuesta avanzada ya por BEKKER, el resto de traductores adopta también la integración de KOCHALSKY (que el propio MUTSCHMANN, en su aparato crítico, considera preferible —*rectius*— a la de BEKKER, y RUSSO califica de «audaz, pero oportunísima»). *Vid. supra* nuestra nota textual.

mo en su totalidad y lograra concebirse con eso (es decir, con el hecho de concebirse como un todo a sí mismo en su totalidad), entonces ya no existiría ningún objeto aprehendido, lo cual es absurdo. Y si, al contrario, se identificara como un todo con lo investigado y lograra concebirse como un todo con eso (es decir, con el hecho de ser investigado), entonces de nuevo quedaría eliminado el sujeto que investiga y que producirá la aprehensión. Y, sin duda, tampoco es posible dividirlo en partes y 286
que se constituya ora como un todo en el sujeto que investiga, ora como un todo en el objeto investigado; pues cuando como un todo se ponga a investigar y logre concebirse como un todo con eso (es decir, con el hecho de investigar como un todo), no le quedará nada que investigar, y viceversa, cuando como un todo se identifique en su totalidad con el objeto investigado, no existirá el sujeto que investiga.

Queda, entonces, pensar que el hombre no se percibe como 287
un todo a sí mismo, sino que se forma su propia aprehensión con alguna parte de su ser. Pero esto plantea de nuevo dificultades. En efecto, el hombre no es nada más que su masa corporal, sus sentidos y su pensamiento, por lo que, si ha de aprehenderse a sí 288
mismo con alguna parte, o bien con el cuerpo conocerá los sentidos y el pensamiento, o viceversa, con los sentidos y el pensamiento aprehenderá el cuerpo. Ahora bien, con el cuerpo no es posible conocer los sentidos y el pensamiento, porque el cuerpo es irracional, está como embotado y carece de capacidad natural para investigaciones de tal calibre. De otro modo, si admitimos 289
que el cuerpo es capaz de percibir los sentidos y el pensamiento, al aprehenderlos debe asimilarse a ellos, esto es, encontrarse en una condición similar y convertirse en sensación y pensamiento. En efecto, al percibir la vista, el cuerpo, en cuanto que ve, se identificará con la vista, y cuando sea capaz de aprehender el gusto en el acto de gustar, se convertirá en gusto, y de forma análoga ocurrirá con los demás sentidos. Pues igual que aquello 290

que percibe algo caliente en cuanto caliente lo percibe calentándose, y nada más calentarse se identifica con lo caliente, y como aquello que produce el conocimiento de lo frío en cuanto frío, al enfriarse se identifica inmediatamente con lo frío, así también la masa corporal, si percibe las sensaciones en cuanto sensaciones, experimenta una sensación, y al experimentarla se convertirá
291 ciertamente en sensación, y de este modo ya no subsistirá el sujeto que investiga, sino que existirá el objeto investigado, añadiéndose a ello además el hecho de que resulta extremadamente ridículo sostener que la masa corporal no se distingue de las sensaciones y del pensamiento, cuando casi todos los filósofos dogmáticos han admitido la diferencia entre tales cosas.

292 Y el mismo argumento vale también a propósito del pensamiento. Pues si la masa corporal lo percibe en cuanto pensamiento, es decir, en cuanto que piensa, la masa corporal se identificará con el pensamiento, y siendo pensamiento no será ya el sujeto que investiga, sino el objeto investigado. Por tanto, el cuerpo no está capacitado para aprehender al hombre.

293 Y desde luego, tampoco lo están los sentidos. Porque estos son sólo pasivos y, a modo de cera, reciben una impronta, pero no saben ni siquiera una sola cosa, pues lo cierto es que, si les atribuyésemos la capacidad de investigar algo, ya no serían potencias irracionales sino racionales, al poseer una tendencia natural a la investigación. Pero esto no es así, porque, si la propiedad particular de los sentidos es experimentar lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, lo oloroso y, en general, cualquier afección, entonces el investigar activamente no será una pro-
294 piedad particular suya. Además, ¿cómo es posible que la masa corporal sea aprehendida por medio de los sentidos, si estos no tienen la ⟨misma⟩ naturaleza[216] que aquella? Por poner un rápi-

[216] Traducimos este *locus desperatus* de los manuscritos, que MUTSCHMANN deja entre *cruces philologicae* (οὐκ ἐχουσῶν † τὴν φύσιν †), según la

do ejemplo, la vista es capaz de percibir forma, tamaño y color, pero la masa corporal no es ni forma ni tamaño ni color, sino, si acaso, aquello a lo que estas propiedades pertenecen; y por eso la vista no puede captar la masa corporal, sino que se limita a ver sus atributos, como son la forma, el tamaño y el color. «Sí», 295
dirá alguno, «pero el conjunto formado por estas cosas es la masa corporal». Pero esto es una tontería, porque, en primer lugar, ya hemos mostrado[217] que tampoco la conjunción común de los atributos de un objeto se identifica con el objeto al que pertenecen esos atributos; además, aunque esto fuera así, entra 296
de nuevo en el terreno de lo imposible que el cuerpo pueda ser captado por la vista. Porque si el cuerpo no es meramente tamaño, ni particularmente forma, ni exclusivamente color, sino el conjunto formado por estas cosas, será indispensable que la vista, al percibir el cuerpo, relacione conjuntamente en sí misma cada una de estas propiedades, para de este modo poder llamar «cuerpo» a la suma común de todas ellas. Pero el relacionar 297
conjuntamente una cosa con otra, y el captar un determinado tamaño junto con una determinada forma, pertenece a la facultad racional, y el sentido de la vista, en cambio, es irracional; por lo tanto, queda establecido que percibir el cuerpo no es tarea suya. Es más, la vista no sólo es inadecuada por naturaleza 298
para concebir como cuerpo esa conjunción común, sino que incluso está incapacitada para la aprehensión de cada uno de los atributos del cuerpo. Por ejemplo, la longitud, sin ir más lejos. Esta, en efecto, se capta naturalmente mediante la superposición de partes[218], dado que comenzamos desde un punto y pa-

sugerencia *in apparatu* del propio MUTSCHMANN (οὐκ ἐχουσῶν τὴν ⟨αὐτὴν⟩ φύσιν).

[217] *Cf.* §§ 276-280.

[218] Seguimos, con BURY, RUSSO y BETT, la lección del códice G (μερῶν, «de partes»), frente a MUTSCHMANN, quien prefiere la conjetura de KAYSER (μεγεθῶν, «de magnitudes»).

sando por otro terminamos en otro, algo que una naturaleza
299 irracional es incapaz de hacer. Luego está también la profundidad: en efecto, la vista se pasea por la superficie misma, pero no penetra en lo profundo; de hecho, incluso se le pasan por alto los objetos de bronce que están recubiertos de oro. Y ya hemos dicho, cuando dábamos cuenta de la posición de los cirenaicos[219], que tampoco es adecuada la vista para el conocimiento
300 del color. En consecuencia, si la vista no puede percibir siquiera los atributos del cuerpo, mucho menos podrá discernir el cuerpo mismo. Y lo cierto es que tal operación no es competencia tampoco del oído, ni del olfato, el gusto o el tacto, pues cada uno de estos sentidos conoce sólo la cualidad sensible que le es propia, y no sería este el caso de la masa corporal. En efecto, el oído sólo puede percibir sonido, pero la masa corporal no es sonido; y el olfato sólo es criterio de lo que huele bien o de lo que huele mal, pero nadie sería tan insensato como para incluir la sustancia de nuestro cuerpo entre las cosas que huelen bien o que huelen mal; y, para no extendernos, lo mismo se puede decir de los demás sentidos. De manera que los sentidos no pueden aprehender la masa corporal.

301 Y desde luego tampoco pueden aprehenderse a sí mismos, pues ¿quién ha visto la vista con la vista, o quién ha oído el oído con el oído? ¿Quién ha gustado alguna vez el gusto con el gusto, o ha olido el olfato con el olfato, o ha tocado el tacto con el tacto? Porque tales cosas son inconcebibles. Por tanto, hay que decir que los sentidos tampoco pueden percibirse a sí mismos. E, igualmente, tampoco pueden percibirse unos a otros. La vis-

---

[219] *Cf.* § 192. El verbo que utiliza Sexto en esta frase (ἀνῃροῦμεν) tiene el sentido negativo de «eliminar» o también «refutar»; pero en los §§ 190-200 no se refuta la posición de los cirenaicos, sino que sólo se expone, de ahí que hayamos preferido traducirlo con la expresión «dar cuenta de», que puede tener el sentido tanto de «exponer» como de «eliminar» o «acabar con» algo.

ta, en efecto, no puede ver al oído en el acto de oír, y viceversa, el oído es naturalmente incapaz de oír a la vista en el acto de ver, y el mismo tipo de argumentación vale para los demás sentidos, puesto que, si dijéramos que con la vista se puede captar el oído en cuanto que oído (es decir, en cuanto que oye), estaríamos admitiendo la misma cualidad afectiva para la vista que para el oído, de manera que aquella ya no sería vista sino oído,
porque ¿cómo podría la vista, que no tiene una naturaleza acús- 302
tica, discernir el oído en el acto de oír? E inversamente, para que el oído pudiera percibir la vista en cuanto que ve, mucho antes debería haberse convertido en vista. Pero esto parece llevar al mayor de los absurdos. Por tanto, hay que decir que los sentidos no pueden percibir el cuerpo, ni percibirse a sí mismos, ni percibirse unos a otros.

«Sí», dicen los dogmáticos, «pero el pensamiento reconoce 303
tanto la masa corporal como los sentidos como a sí mismo». Pero esto plantea también dificultades. En efecto, cuando proclamen que el pensamiento es capaz de percibir el cuerpo entero y todo lo que hay en él, nosotros preguntaremos si el pensamiento produce la aprehensión al encontrarse de una sola vez con la masa corporal en su totalidad, o bien entra en contacto con sus partes y, tras relacionarlas conjuntamente, aprehende la
totalidad. Que entra en contacto con la totalidad no querrán ad- 304
mitirlo, como quedará claro por las razones que ahora se expondrán[220]; y si dijeran que el pensamiento relaciona conjuntamente las partes y a partir de ahí reconoce el todo, se verían enfrentados a una aporía aún mayor. Porque, entre las partes de la masa corporal, algunas son irracionales, y estas partes irracionales nos mueven de manera irracional. Por tanto, al ser mo-

[220] No está claro a qué razones se refiere aquí Sexto, pues, como anota Bett *ad loc.*, en §§ 310 ss. se menciona de nuevo el concepto de «totalidad» (τὸ ὅλον), pero referida al pensamiento y no a la masa corporal.

vido por estas de manera irracional, el pensamiento se convertirá en irracional, y al ser irracional no será ya pensamiento; en consecuencia, el pensamiento no podrá aprehender la masa corporal.

305 Y ciertamente, siguiendo este mismo razonamiento, el pen-
samiento tampoco puede discernir los sentidos. En efecto, igual
que el pensamiento no puede aprehender el cuerpo por el hecho
de que él mismo participa de la facultad racional mientras que
el cuerpo es irracional, así también será incapaz de aprehender
los sentidos, puesto que son irracionales y por ello mueven de
manera irracional aquello que los aprehende. Además, al captar
los sentidos, el propio pensamiento se identificará totalmente
con la sensación, porque, para captar los sentidos en cuanto
sentidos (es decir, en el acto de sentir), el propio pensamiento
asumirá la misma naturaleza que ellos: así, al aprehender la vis-
ta en el acto de ver, mucho antes se habrá convertido en vista, y
al distinguir el oído en el acto de oír, no se convertirá en otra
cosa más que en oído. Y el mismo argumento es válido también
306 en el caso del olfato, del gusto y del tacto. Pero si es verdad que
el pensamiento, al reconocer los sentidos, resulta que cambia y
asume la naturaleza de estos, dejará ya de existir realmente el
sujeto que investiga los sentidos, pues lo que suponíamos que
estaba realizando la investigación se ha revelado idéntico a los
sentidos investigados, y por ello también necesitado de algo
307 que habrá de aprehenderlo. «Sí», dicen, «pero pensamiento y
sensación son la misma cosa, aunque no desde la misma pers-
pectiva, sino que desde una perspectiva es pensamiento y desde
otra es sensación; y de igual modo que la misma copa se puede
calificar de cóncava y de convexa, aunque no desde la misma
perspectiva, sino que desde una perspectiva es cóncava (esto es,
en su parte interna) y desde otra perspectiva es convexa (o sea, en
su parte externa), y como el mismo camino puede concebirse
como cuesta arriba y cuesta abajo, cuesta arriba para los que su-

ben por él, y cuesta abajo para los que bajan, así también la
misma facultad es desde una perspectiva intelecto y desde otra,
sensación, y al ser la misma no es obstáculo para la mencionada
aprehensión de los sentidos». Pero son muy ingenuos, y se limi- 308
tan a replicar vanamente a las dificultades suscitadas. Porque
nosotros afirmamos que, aunque se conceda que estas diferen-
tes facultades pertenecen realmente a la misma sustancia, per-
siste aún la aporía que hace poco planteábamos[221]. En efecto, lo 309
que yo trato de averiguar, a la vista de eso que se dice que en un
aspecto es intelecto y en otro aspecto sensación, es cómo puede
percibir, mediante el aspecto según el cual es intelecto, ese otro
aspecto según el cual es sensación. Pues, aun siendo racional, al
procurarse la aprehensión de algo irracional será movido irra-
cionalmente, y al ser movido irracionalmente será irracional, y
al ser así no será ya algo que aprehende sino algo aprehendido.
Lo cual, una vez más, es absurdo.

Basándonos en estos argumentos, quede establecido, pues, 310
que el hombre no puede percibir ni los sentidos por medio del
cuerpo ni, a la inversa, el cuerpo por medio de los sentidos,
⟨puesto que en realidad estos⟩[222] tampoco pueden percibirse a sí
mismos ni percibirse recíprocamente. Hemos de demostrar, a
continuación, que tampoco el pensamiento es capaz de cono-
cerse a sí mismo, como pretenden los filósofos dogmáticos.

---

[221] En § 306.

[222] Para colmar la laguna indicada en este punto del texto por KAYSER y mantenida por MUTSCHMANN y por BETT, preferimos la integración de BEKKER (⟨εἴγε⟩ μηδὲ ⟨αὐταὶ⟩ αὐτὰς), aceptada también por BURY y por FLÜCKIGER, frente a la la integración propuesta por el propio KAYSER (⟨οὔτε διὰ τῆς διανοίας τὸ σῶμα καὶ τὰς αἰσθέσεις⟩) y asumida por RUSSO, pues, aunque esta completaría mejor la serie de conclusiones de Sexto, al recoger también las establecidas en último lugar (a saber, que el pensamiento no puede aprehender el cuerpo ni los sentidos: *cf.* §§ 304 s.), sin embargo aquella presenta, en nuestra opinión, un mejor encaje sintáctico con el resto de la frase.

Porque si realmente el intelecto se aprehende a sí mismo, o bien se aprehenderá a sí mismo como un todo, o bien no como un todo, sino sirviéndose para ello de alguna parte de sí mismo.
311 Pero aprehenderse a sí mismo como un todo no podría, ya que, si se aprehende a sí mismo como un todo, será como un todo aprehensión y aprehendente, y, al ser como un todo el sujeto aprehendente, ya no será nada el objeto aprehendido; y que exista el sujeto aprehendente y en cambio no exista el objeto de
312 la aprehensión, es algo completamente irracional. Y desde luego tampoco puede el intelecto servirse para ello de alguna parte suya, pues ¿cómo se aprehende a sí misma esa parte? Porque si lo hace como un todo, dejará de existir el objeto investigado, y si utiliza alguna parte, ¿cómo podrá esa parte, una vez más, reconocerse a sí misma? Y así hasta el infinito. De manera que la aprehensión no tiene principio, dado que o bien se descubre que no hay un primer sujeto que produzca la aprehensión, o bien deja de existir el objeto que pueda ser aprehendido.

313 Además, si el intelecto se aprehende a sí mismo, también aprehenderá a la vez el lugar en el que se encuentra, puesto que todo objeto aprehendido se aprehende junto con un determinado lugar. Pero si el intelecto, junto consigo mismo, también aprehende el lugar en el que se encuentra, entonces no debería haber diferencias al respecto entre los filósofos[223], algunos de los cuales declaran que el intelecto se encuentra en la cabeza, otros en el pecho, y en concreto unos en el cerebro, otros en las meninges, otros en el corazón, otros aún en los orificios del hígado o en cualquier otra parte semejante del cuerpo. Lo cierto es que, sobre esta cuestión, los filósofos dogmáticos disputan entre sí; por tanto, el intelecto no puede aprehenderse a sí mismo.

314 Queden, pues, establecidas de este modo, en su aspecto más

[223] *Cf. P.* I 128.

amplio con referencia al hombre en general, las dificultades que plantea la investigación sobre el criterio. Pero, puesto que los dogmáticos, por orgullo, no hacen concesiones a otros respecto al juicio de la verdad, sino que afirman que ellos son los únicos en haberlo encontrado, vamos a enfilar contra ellos nuestro discurso para enseñarles que ni siquiera así puede encontrarse criterio de verdad alguno. Pues bien[224], cada uno de los que procla- 315
man haber encontrado la verdad, o bien lo declara mediante una simple afirmación, o bien aduce una demostración. Pero no lo dirá mediante una afirmación, porque alguno de los que están en el bando opuesto podría pronunciar una afirmación que proclame lo contrario, y entonces aquel no sería más digno de crédito que este, puesto que una mera afirmación tiene el mismo peso que otra mera afirmación. Del otro lado, si se arroga la 316
proclamación del criterio mediante una demostración, esta deberá ser válida en cualquier caso. Pero, para que podamos saber si es válida la demostración de la que se sirve para arrogarse la proclamación del criterio, debemos tener un criterio, y que este haya sido convenido previamente; pero lo cierto es que no tenemos un criterio acordado, sino que es eso lo que estamos buscando; por lo tanto, es imposible encontrar un criterio. Por otra 317
parte, puesto que los que se proclaman a sí mismos como criterios de la verdad proceden de diferentes escuelas filosóficas y respecto a este punto precisamente están en desacuerdo entre sí, nos resulta indispensable disponer de un criterio que nos sirva para pronunciarnos sobre ese desacuerdo al objeto de dar nuestra aprobación a unos y no a otros[225]. Este criterio, pues, o bien 318

[224] Los §§ 315-316 son paralelos a *P.* II 34-36.

[225] Sobre el importante concepto escéptico de «desacuerdo» (διαφωνία), estrechamente ligado con el de «suspensión del juicio» (ἐποχή), *vid.* J. BARNES, «La διαφωνία pyrrhonienne», en A.-J. Voelke (ed.), *Le Scepticisme antique: perspectives historiques et systématiques*, Ginebra-Lausana, 1990, págs. 97-106.

está en desacuerdo con todos los que disienten entre sí, o bien está de acuerdo solamente con uno de ellos. Pero si está en desacuerdo con todos, él mismo se convertirá también en una parte del desacuerdo, y al ser una parte de este ya no podrá ser criterio, sino que también él necesitará ser enjuiciado, al igual que el desacuerdo general, dado que es inconcebible que una
319 misma cosa pueda examinar y a la vez ser examinada. Y si no está en desacuerdo con todos, sino que está de acuerdo con uno solo, ⟨este uno solo⟩[226], al estar en desacuerdo con los demás, requiere un examinador. Y por eso el criterio que está de acuerdo con él, al no diferenciarse de este, tendrá necesidad de un juicio, y al tener necesidad de un juicio no será criterio.

320 Pero el argumento más importante de todos es el siguiente[227]. Si decimos que un determinado filósofo dogmático es juez de la verdad y que esta le pertenece sólo a él, haremos esta afirmación fijándonos o bien en su edad, o bien no en su edad sino en su obra, o tampoco en esto sino en su inteligencia y perspicacia, o bien no en su inteligencia sino en el testimonio de la mayoría. Pero cuando se investiga la verdad no es apropiado atender ni a la edad ni a la laboriosidad ni a ninguna otra cosa de las mencionadas, como vamos a demostrar; por lo tanto, no debe proclamarse a ningún filósofo como criterio de la verdad.
321 A la edad, sin duda, no se debe atender, puesto que la mayor parte de los dogmáticos eran casi de la misma edad cuando se autoproclamaron criterios de la verdad: todos, en efecto, habían

[226] Como hace Bett, colmamos la laguna en el texto de Mutschmann con la integración sugerida por Kayser (⟨τὸ ἓν τοῦτο⟩). al contrario que Bury, Russo y Flückiger, que siguen la integración de Bekker (⟨ὁ εἷς οὗτος ᾧ συμφωνεῖ⟩: «este uno solo con el que está de acuerdo»), paleográficamente impecable, sí, pero que requiere modificar el *textus receptus* cambiando el participio siguiente de la forma neutra (ὂν) a la forma masculina (ὢν): *vid. supra* nuestra nota textual.

[227] Los §§ 320-326 son paralelos a *P.* II 37-42.

llegado a viejos (tomemos, por ejemplo, a Platón, o a Demócrito, Epicuro o Zenón)[228] cuando dieron testimonio a favor propio de su descubrimiento de la verdad. Además, no es inverosímil 322
que, al igual que en la vida cotidiana y en el trato común observamos que los jóvenes son con frecuencia más inteligentes que los viejos, del mismo modo, en el terreno de la filosofía, los jóvenes sepan manejarse mejor que los viejos. De hecho, algu- 323
nas personas, entre las que se cuenta también el médico Asclepíades[229], han afirmado explícitamente que los viejos están muy lejos de tener la inteligencia y sagacidad de los jóvenes, pero a causa de la falsa opinión de la insensata mayoría se ha supuesto que la situación es justo la contraria. En efecto, debido a la mucha experiencia de los viejos, ha dado la impresión de que los jóvenes estaban faltos de inteligencia, cuando la situación es justo la contraria, porque los que han llegado a viejos son, como he dicho, mucho más experimentados, pero no más inteligentes que los jóvenes. Así pues, no debemos afirmar que alguno de los dogmáticos es el criterio basándonos sólo en su edad. Ni 324
tampoco, desde luego, basándonos en su laboriosidad, pues todos son laboriosos por igual, y no hay ninguno que, después de entrar en liza por la cuestión de la verdad y tras haber declarado que la había descubierto, se haya desentendido de ella por indolencia. Y dado que todos dan prueba de igualdad a este respecto, sería algo injusto inclinarse solamente por uno. De la misma 325
forma, nadie podría decantarse por uno mejor que por otro a causa de la inteligencia. Primero porque todos se han revelado inteligentes, y no estúpidos unos y otros no. Además, muchas veces los que dan la impresión de ser inteligentes son en reali-

[228] De hecho, Demócrito fue famoso por su longevidad, pues rebasó los cien años, mientras que los otros filósofos mencionados murieron ya septuagenarios.

[229] *Vid.* §§ 91 y 202, con nuestras notas respectivas.

dad portavoces no de la verdad, sino de la falsedad. De hecho, de los oradores que apoyan plenamente lo falso y lo elevan al mismo grado de credibilidad que lo verdadero decimos que son capaces y listos, mientras que a los que no son así los califica-
326 mos en cambio de torpes e insensatos. Puede ser, por tanto, que, también en el terreno de la filosofía, los más despabilados en la búsqueda de la verdad, debido a su habilidad natural, den la impresión de ser convincentes aunque sustenten lo falso, mientras que los que carecen de esa habilidad natural no parezcan dignos de crédito, aunque en su lucha se alíen con lo verdadero. Por consiguiente, no es adecuado basarnos ni en la edad, ni en la laboriosidad, ni en la inteligencia para decantarnos por un filósofo antes que por otro y afirmar que este ha encontrado la verdad y este otro no.

327 Nos queda, pues[230], ocuparnos del acuerdo de la multitud, porque quizá alguien dirá que el mejor juez de la verdad es aquel con quien concuerda el testimonio de la mayoría. Pero esto es una necedad, y es algo peor que todos los criterios que hemos rechazado hasta ahora. Porque, por ceñirnos sólo a este punto, los que están de acuerdo sobre determinadas cuestiones son iguales en número a los que están en desacuerdo sobre esas mismas cuestiones, como ocurre, por ejemplo, con los aristotélicos respecto a los epicúreos, o con los epicúreos respecto a los
328 estoicos, e igualmente con los demás. Así pues, si quien ha comprendido la verdad es el mejor por el hecho de que todos sus seguidores sostienen lo mismo, ¿por qué vamos a decir que el mejor y el que es criterio de verdad es este de aquí antes que aquel de allí? Por ejemplo, si optamos por Epicuro debido al hecho de que son muchos los que concuerdan con él en atribuirle el descubrimiento de la verdad, ¿por qué Epicuro mejor que
329 Aristóteles? ¿Acaso porque son menos sus conmilitones? Pero,

[230] Los §§ 327-334 son paralelos a *P.* II 43-44.

sin embargo, al igual otra vez que en los asuntos de la vida cotidiana no es imposible que una sola persona inteligente sea mejor que muchas estúpidas, así también, en el terreno de la filosofía, no es inverosímil que una sola persona sea juiciosa, y por ello digna de crédito, y en cambio muchos se comporten como gansos, y por ello no merezcan credibilidad, aunque concuerden en dar testimonio a favor de alguien; porque la verdad es que los hombres inteligentes son escasos, pero insensatos hay muchos[231].

Además, aunque atendamos al acuerdo general y al testimo- 330
nio de la mayoría, volvemos a caer de nuevo en una posición contraria a la admitida. Es inevitable, en efecto, que quienes están en desacuerdo respecto a algo sean más numerosos que quienes están de acuerdo respecto a eso mismo. Pero esto que digo quedará más claro si ponemos un ejemplo que nos resulte familiar. Admitamos, a modo de hipótesis, que los que secun- 331
dan la filosofía de la escuela estoica son más numerosos que los que secundan la filosofía de cada una de las demás escuelas, y que aquellos concuerdan en afirmar que Zenón es el único que ha descubierto la verdad, y no ningún otro. Sin duda disentirán de ellos los epicúreos, y los peripatéticos dirán que mienten, y también se opondrán los académicos y, en general, todos los seguidores de las demás escuelas, de manera que, una vez 332
más, encontramos que quienes de consuno han dado la preferencia a Zenón, comparados con los que dicen de consuno que Zenón no es el criterio, son mucho menos numerosos. Y junto a esta razón añádase esta otra: si a quienes manifiestan un acuerdo

---

[231] Como señala con tino RUSSO en nota *ad loc.*, Sexto utiliza aquí, irónicamente, un *leitmotiv* estoico (los sabios son poco numerosos, mientras que los necios son la mayoría: *cf.*, por ejemplo, *SVF* III 658, 666, 668) para rechazar la idea (utilizada a conveniencia por los estoicos) de que el consenso de la mayoría pueda indicar criterio de verdad o aportar credibilidad.

unánime sobre determinado asunto hay que darles credibilidad en el caso de que sean muchos, entonces podemos afirmar que nadie ha encontrado la verdad, pues todo aquel que es elogiado por un determinado número de personas se ve contestado por la
333 multitud procedente de las demás escuelas. Pero el argumento más concluyente de todos es el siguiente. Quienes están unánimemente de acuerdo en atribuir a una determinada persona el descubrimiento de la verdad, se encuentran en una disposición anímica que o bien es diferente de aquella en la que basan su acuerdo, o bien no es diferente en absoluto sino que es una sola y la misma. Pero de ninguna manera podrían encontrarse en una disposición anímica diferente, puesto que entonces sin duda tendrían que estar en desacuerdo; y, en cambio, si se encuentran en una única disposición anímica, se colocan en igualdad de condiciones respecto a quien declara lo contrario. Porque igual que este se encuentra en una única disposición anímica en la
334 que basa su oposición a ellos, así también ellos se encuentran en una disposición equivalente a la suya, quedando su número, por lo demás, invalidado a efectos de credibilidad, pues si se diera el caso de que sólo uno de ellos hiciera esa afirmación, tendría el mismo valor que si la hacen todos.

335 Pero si, en filosofía, quien tiene la reputación de haber atinado en el descubrimiento de la verdad, la ha alcanzado por edad o por laboriosidad o por inteligencia o por la cantidad de testimonios favorables, y ya hemos establecido que ninguna de estas razones puede aducirse para proclamar a nadie criterio de verdad, es manifiesto entonces que el criterio, en filosofía, no puede encontrarse.

336 Es más, quien se proclama a sí mismo criterio de verdad dice sólo lo que a él mismo se le representa, y nada más. Por tanto, puesto que cada uno de los demás filósofos dice también lo que a él mismo se le representa, y que es contrario a la anterior afirmación, es evidente que, al estar aquel en una posición

similar a la de todos los demás, no podemos afirmar definitivamente que alguno de ellos sea criterio. Pues si el primero es digno de crédito porque se le representa que él mismo es criterio, también el segundo será digno de crédito, puesto que también se le representa que él mismo es criterio, y de igual forma el tercero y todos los demás; de lo cual se sigue que ninguno de ellos es definitivamente criterio de verdad. Aparte de esto, cual- 337
quiera que diga que él mismo es el criterio lo hará o mediante una afirmación o utilizando un criterio. Pero si lo hace mediante una afirmación se enfrentará a otra afirmación, mientras que si utiliza un criterio quedará aniquilado. Porque este criterio o bien es discordante con él o bien es concordante. Y si es discordante, no merece confianza, ya que está en desacuerdo con quien se considera a sí mismo criterio; pero si es concordante, 338
tendrá necesidad de un juez. Pues igual que no era digno de confianza aquel que se autoproclama criterio, así también el criterio concordante con él, dado que de alguna forma está en posesión de la misma capacidad que él, requerirá de algún otro criterio. Y si esto es así, no se debe afirmar que cada uno de los filósofos es criterio, ya que todo lo que requiere de un juicio es de por sí indigno de confianza. Una vez más, quien se autopro- 339
clama criterio o bien lo declara mediante una afirmación, o bien mediante una demostración. Mediante una afirmación no puede hacerlo, por las razones que he dicho anteriormente[232], y si lo hace mediante una demostración, esta deberá ser válida en cualquier caso; pero el hecho de que tal demostración sea válida se establece o bien mediante una afirmación o bien mediante una demostración, y así hasta el infinito. Por tanto, también por esta razón, hay que decir que el criterio de la verdad no puede encontrarse.

Este argumento puede plantearse también del siguiente 340

232 En § 337.

modo. Los que aseguran juzgar la verdad deben tener un criterio de la verdad. Este criterio, pues, o no ha sido sometido a juicio, o sí lo ha sido. Y si no ha sido sometido a juicio, ¿de dónde le viene su credibilidad? Porque ningún objeto de controversia es digno de crédito sin un juicio. Pero si ha sido sometido a juicio, a su vez aquello que lo ha juzgado o no ha sido sometido a juicio o sí lo ha sido. Y si no ha sido sometido a juicio, no merece credibilidad; pero si ha sido sometido a juicio, una vez más aquello que lo ha enjuiciado o ha sido sometido a juicio o bien no ha sido sometido a juicio, y así hasta el infinito.
341 A su vez, el criterio, al ser objeto de controversia, requiere alguna demostración. Pero, puesto que unas demostraciones son verdaderas y otras falsas, la demostración que se adopte para dar credibilidad al criterio debe ser convalidada también por algún criterio; de manera que se cae en el *tropo* del círculo vicioso[233], dado que, por una parte, el criterio espera obtener crédito de la demostración y, por otra parte, la demostración espe-
342 ra ser convalidada por el criterio, pero ninguno de los dos puede quedar confirmado por el otro. Además, la misma cosa resulta tanto digna como indigna de crédito. Por un lado, es digno de crédito el criterio, porque juzga la demostración, y la demostra-

[233] Literalmente, «el *tropo* recíproco» (τὸν δι' ἀλλήλων ... τρόπον): se trata de uno de los «cinco *tropos* de la suspensión del juicio» (esto es, razones o argumentos de orden lógico a los que puede reducirse cualquier tesis y que inducen a suspender el juicio) que Sexto describe en *P.* I 164-177 atribuyéndolos a «los escépticos más recientes» (es decir, posteriores a Enesidemo, aunque Diógenes Laercio, IX 88, los atribuye expresamente a Agripa, un escéptico del siglo I d. C. del que poco más sabemos: *vid.* Chiesara, *op. cit.*, págs. 130-133). La obra de Sexto utiliza continuamente estos *tropos* para echar por tierra las tesis dogmáticas: de hecho, Sexto ya se ha referido varias veces en este libro al de la recurrencia al infinito (*vid.* §§ 312 y 339) y al del desacuerdo entre los filósofos (*vid.* §§ 313 y 317 ss.), aunque no los haya designado expresamente con el nombre de *tropos*, y en adelante hará uso de ellos una y otra vez, como veremos.

ción, porque prueba el criterio; por otro lado, es indigno de crédito el criterio, porque es probado por la demostración, y la demostración, porque es juzgada por el criterio.

Bien[234], mediante todos estos argumentos se plantea, por 343
parte de los escépticos, el problema de la incertidumbre del primer criterio, es decir, el criterio del agente; pero el discurso sobre el segundo, esto es, el criterio del instrumento, es fácil de exponer. En efecto, si el hombre encuentra la verdad, la encuentra valiéndose o bien sólo de los sentidos, o bien del pensamiento, o bien de ambas cosas a la vez, los sentidos y el pensamiento. Pero no puede encontrar la verdad valiéndose sólo de los sentidos, ni con el solo pensamiento, ni tampoco con los sentidos y el pensamiento conjuntamente, como vamos a establecer; por lo tanto, el hombre no es apto por naturaleza para encontrar
la verdad. Ciertamente, no puede captar la verdad sólo con los 344
sentidos, tal como antes demostramos[235] y vamos ahora a exponer brevemente. Los sentidos, en efecto, son irracionales por naturaleza y, al no ser capaces más que de recibir una impronta por parte de los objetos representados, resultan totalmente inadecuados para el descubrimiento de lo verdadero. Pues aquello que se proponga captar lo verdadero en los objetos realmente existentes, no sólo debe recibir la impresión de lo blanco o de lo dulce, sino que debe también ser llevado a una representación del objeto en cuestión que le permita decir «Esto es blanco» o «Esto es dulce». Y de manera similar con relación al resto de los sentidos. Pero[236] percatarse del objeto en cuestión ya 345
no es tarea de la sensación, pues esta, por naturaleza, capta sólo un color o un sabor o un sonido, mientras que la proposición «Esto es blanco» o «Esto es dulce», al no ser propiamente ni un

---

[234] El § 343 es paralelo a *P.* II 48.

[235] En § 293 ss.

[236] Los §§ 345-346 son paralelos a *P.* II 51-52 (*cf.* también 55-56).

color ni un sabor, no está sometida a la percepción sensorial. Además, los sentidos engañan en muchas ocasiones y no están de acuerdo entre sí, como señalamos en nuestra exposición de
346 los diez *tropos* de Enesidemo[237]. Pero lo que disiente y está en desacuerdo no es un criterio, antes bien ello mismo está necesitado de un juez. Por tanto las sensaciones, por sí mismas, no pueden juzgar la verdad. Es indispensable, además, capacidad combinatoria y memoria para la percepción de los objetos realmente existentes, por ejemplo un hombre, una planta, y cosas similares. El hombre, en efecto, es una combinación de color,
347 tamaño, forma y ciertas otras propiedades; pero la sensación es incapaz de combinar nada con la ayuda de la memoria, por el hecho de que el resultado de la combinación no es ni un color ni un sabor ni un sonido, que es lo único que puede percibir la sensación.

348 Y desde luego, tampoco puede hacerlo el pensamiento. Por-

---

[237] Enesidemo de Cnosos (activo a mediados del siglo I a. C.) fue sin duda la figura más importante de los comienzos de la escuela escéptica: *vid.* B. PÉREZ, «Énésidème», *DPhA*, III (2000) 90-99 (E 24), así como CHIESARA, *op. cit.*, págs. 94-129 (Cambridge University Press publicará próximamente una edición comentada de sus *testimonia* a cargo de Roberto POLITO). Antiguo miembro de la Academia, al parecer (pero *cf. contra* PÉREZ, *op. cit.*, pág. 92, y CHIESARA, *op. cit.*, págs. 96 s.), Enesidemo habría roto con ella para fundar, o más bien resucitar, el movimiento pirronista al que Sexto pertenecería después. Los diez *tropos* mencionados son los que Sexto expone y analiza en *P.* I 35-163 (aunque atribuyéndolos a «los primeros escépticos»: pero *cf.* DIÓGENES LAERCIO, IX 78); sin embargo, como sugiere BETT en nota *ad loc.*, es muy posible que Sexto no se refiera aquí a ese pasaje, sino a algún otro de la parte inicial perdida del *Contra los dogmáticos* en el que se tratarían los célebres diez *tropos* de Enesidemo. A diferencia de estos, centrados en los datos contradictorios que nos ofrecen los sentidos y la inteligencia en razón del sujeto que juzga y del objeto juzgado, los cinco *tropos* de Agripa, que pretendió dar un nuevo enfoque formal al escepticismo, se dirigen únicamente a cómo atacar las tesis dogmáticas desde el punto de vista exclusivo de la lógica: *vid.* en general F. CAUJOLLE-ZASLAWSKY, «Agrippa», *DPhA*, I (1994) 71-72 (A 50).

que si el pensamiento fuera capaz de conocer lo verdadero, primero debería conocerse a sí mismo; y como el arquitecto juzga lo recto y lo oblicuo no[238] sin percatarse de la estructura de sus criterios, por ejemplo la de la regla o la del compás, así también el pensamiento, si pudiera discernir lo verdadero y lo falso, mucho antes tendría que percatarse de su propia naturaleza, por ejemplo[239] de la sustancia que lo compone, del lugar que naturalmente ocupa, y de todo lo demás. Pero no[240], de ningún modo 349
puede el pensamiento comprender tales cosas, desde el momento en que unos afirman que no es más que un cierto estado del cuerpo, como hace Dicearco[241], mientras que otros han dicho que existe, sí, pero no que esté situado en el mismo lugar, sino que unos lo sitúan fuera del cuerpo, como hace Enesidemo siguiendo a Heráclito[242], otros en la totalidad del cuerpo, como

---

[238] Frente a la lección de los manuscritos (καὶ χωρὶς), mantenida por MUTSCHMANN, adoptamos la corrección de HEINTZ (οὐ χωρὶς), como hacen los demás traductores.

[239] Adopto de nuevo, como el resto de traductores, la lección de HEINTZ (συνεπιβάλλειν, οἷον οὐσίᾳ), frente a la de MUTSCHMANN (συνεπιβάλλειν δι' ἥν, οὐσίᾳ), que era también la adoptada por la edición príncipe (1621) y por BEKKER (frente a la lección de los manuscritos, δι' ὅν).

[240] Los §§ 349-350 son paralelos a *P.* II 58.

[241] Frag. 8a Wehrli. Dicearco de Mesina (activo a finales del siglo IV a. C.) fue discípulo de Aristóteles y un prolífico escritor («*peripateticus magnus et copiosus*», lo llama CICERÓN, *Off.* II 5): *vid.* J.-P. SNEIDER, «Dicéarque de Messine», *DPhA*, II (1994) 760-764 (D 98).

[242] A pesar de que otras fuentes (DIÓGENES LAERCIO, IX 78 y 87; FOCIO, *Bibl.* 212; Aristocles [en EUSEBIO, *Praep. Evang.* XIV 18, 11]) presentan a Enesidemo como el gran teórico del escepticismo, y los propios *Esbozos pirrónicos* de Sexto deben muchas de sus ideas a las formulaciones que este filósofo había aportado a la escuela escéptica, sin embargo en *Contra los dogmáticos* encontramos esta y otras referencias expresas (*D.* III 337; IV 216 y 233) al heraclitismo de Enesidemo, e incluso en los *Esbozos* se dice claramente que este filósofo consideraba el escepticismo como un camino hacia la doctrina de Heráclito acerca de la realidad y sus contradicciones intrínsecas (*P.* I 210). El

hacen algunos siguiendo a Demócrito, otros, en fin, en una parte del cuerpo, y estos últimos, a su vez, se dividen en múltiples
350 opiniones[243]. Algunos, además, afirman que el pensamiento difiere de los sentidos, como piensa la mayoría, mientras que otros lo identifican con los sentidos, diciendo que aflora por los órganos sensoriales como por una especie de agujeros, una opinión avanzada inicialmente por Estratón el Físico[244] y por Ene-

problema estriba, por tanto, en cómo conjugar al Enesidemo escéptico, heredero de Pirrón y enemigo declarado de todo dogmatismo, con el Enesidemo seguidor de Heráclito y abiertamente dogmático. Puede que la solución, como señalan Gallego-Muñoz, *op. cit.*, pág. 30, esté en «interpretar el heraclitismo de Enesidemo en el sentido de un realismo basado en el sentido común; su escepticismo habría que limitarlo a lo relativo a las construcciones formales de las escuelas filosóficas. [...] Formalmente ese realismo choca con un planteamiento radical del escepticismo; pero en la práctica, algo muy parecido encontramos en el propio Sexto, que frecuentemente remite a la conducta de la «gente normal» y a las costumbres patrias como norma de conducta del escéptico». Además de las páginas todavía útiles que V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, París, 2002 [1ª ed. 1887], págs. 284-301, dedicó a esta cuestión (que consideraba «el problema más embarazoso que presenta la historia de Enesidemo»), en los últimos años son de recomendable lectura al respecto la breve exposición de B. Pérez en su citado artículo «Énésidème», *DPhA*, III (2000) 90-99 (E 24), en concreto págs. 95-99, el capítulo 4.5 («The "Heracliteanism" of Aenesidemus») de R. Bett, *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, Oxford, 2000, págs. 223-231, y sobre todo los estudios de R. Polito, *The Sceptical Road. Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus*, Leiden-Boston, 2004, de B. Pérez-Jean, *Dogmatisme et scepticisme. L'héraclitisme d'Énésidème*, Villeneuve d'Ascq, 2005, y de M. Schofield, «Aenesidemus: Pyrrhonist and "Heraclitean"», en A. M. Ioppolo y D. N. Sedley (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC*, Nápoles, 2007, págs. 269-338.

243 Vid. § 313.

244 Estratón, frag. 109 Wehrli. Estratón de Lámpsaco (*c.* 340-269 a. C.), sucesor de Teofrasto al frente del Liceo, llevó a cabo una profunda revisión crítica de las enseñanzas de Aristóteles, y, aunque cultivó otras muchas materias, se interesó sobre todo por la psicología y la física, lo que le valió el sobre-

sidemo. El pensamiento, por lo tanto, no es criterio. Hay mu- 351
chos pensamientos[245], y al ser muchos resultan discordantes, y al ser discordantes tienen necesidad de algo que los enjuicie. Este algo, en consecuencia, o es a su vez pensamiento o bien es alguna otra cosa distinta. Pensamiento no podrá ser, pues al ser parte del desacuerdo requerirá también un juicio y ya no será criterio; y si consiste en algo distinto al pensamiento, viene a
avalar la idea de que el pensamiento no es criterio. En este pun- 352
to, empero, es lícito que nuestros argumentos se sirvan de los ya expresados por estos señores, pues no tenemos necesidad de repetir las mismas cosas[246].

Además de esto, puesto que existe en nosotros, según la mayoría de los filósofos, no sólo una facultad intelectiva sino también, junto con esta, una facultad sensitiva situada por delante de la intelectiva, necesariamente esta facultad sensitiva, al estar situada por delante de aquella, impedirá que el pensamiento
perciba los objetos externos. En efecto, al igual que un cuerpo 353
interpuesto entre la vista y el objeto visible impide que la vista perciba el objeto visible, del mismo modo, si entre el pensamiento y el objeto visible externo se sitúa el sentido de la vista, que es irracional, este impedirá que el pensamiento perciba el objeto visible externo; y si entre el pensamiento y el objeto audible externo está el sentido del oído, éste no dejará que el pen-

nombre de «el Físico» (*cf.* Diógenes Laercio, V 58): *vid.* C. Wildberg, «Straton [2]», *NP*, 11 (2001) 1042-1043.

245 El § 351 es paralelo a *P.* II 59-60.

246 La frase es ciertamente oscura, lo que ha llevado a algunos estudiosos a sospechar que el texto está corrupto. Pero, como apunta Bett, *Logicians...*, pág. 69, n. 130, esta falta de claridad podría deberse también al poco cuidado con que Sexto maneja los materiales que le sirven de fuente. El sentido de la frase es, más o menos, el siguiente: «Para rechazar la idea de que el pensamiento es el criterio podemos emplear las opiniones divergentes de los propios dogmáticos; pero no hay necesidad de repetirlas, pues ya se han señalado».

samiento llegue a conocer el objeto audible; y de forma similar con los demás sentidos. Por tanto, el pensamiento, al estar bloqueado dentro de nosotros y ofuscado por los sentidos, no será capaz de percibir ningún objeto externo. En consecuencia, tampoco se podrá afirmar que el pensamiento, por sí mismo, sea criterio.

354 Queda por referirnos, pues[247], a la posibilidad de que lo sean ambos, es decir, que el pensamiento capte los objetos externos valiéndose de la ayuda de la sensación. Pero esto, una vez más, es imposible. Porque la sensación no presenta al pensamiento los objetos externos, sino que le comunica su afección particular; el tacto, por ejemplo, calentado por el fuego, no transmite al pensamiento el fuego externo que arde, sino el calor que re-
355 cibe de él, es decir, su propia afección particular. Es más, ni siquiera esta, pues si el intelecto capta la afección de la sensación, será sensación. En efecto, lo susceptible de recibir una afección visual es movido visualmente, y lo movido visualmente es vista[248]; del mismo modo, lo susceptible de recibir una afección auditiva es movido auditivamente, y lo que es movido auditivamente es oído; y de forma similar con los demás sen-
356 tidos. Por eso también el pensamiento, si recibe la afección de cada uno de los sentidos, es movido sensiblemente; y al ser movido sensiblemente, es sensación; y al ser sensación, es irracional; y al convertirse en irracional, dejará ya de ser realmente intelecto; y al no ser intelecto, no captará, en cuanto intelecto,
357 la afección sensible. Y aun en el caso de que captara la afección de los sentidos, no podría conocer los objetos externos, ya que los objetos externos son desemejantes de nuestras afecciones, y la representación difiere con mucho del objeto representado: por ejemplo, la representación del fuego es diferente del fuego,

[247] El § 354 es paralelo a *P.* II 72.

[248] *Cf.* § 305.

pues este quema, pero aquella no tiene la capacidad de quemar. Así y todo, aunque concedamos que los objetos externos son semejantes a nuestras afecciones, de ninguna manera el pensamiento, al captar nuestras afecciones, aprehenderá los objetos externos, puesto que las cosas semejantes a otras cosas son siempre otras de aquellas a las que son semejantes. Por eso[249], si 358
el pensamiento reconoce las cosas semejantes a los objetos externos, no reconoce los objetos externos, sino las cosas semejantes a estos. Y del mismo modo que quien no conoce a Sócrates[250] pero ve una imagen de Sócrates, no sabe si Sócrates es semejante a la imagen representada, así el pensamiento, al captar las afecciones sin haber contemplado las cosas externas, no podrá saber ni cuáles son estas, ni si son semejantes a las afecciones. Y al no conocer los fenómenos, tampoco llegará a comprender las cosas no manifiestas cuyo conocimiento se estima viene dado por inferencia a partir de estos[251]; y consiguientemente, tampoco será criterio de la verdad.

Algunos dogmáticos, sin embargo, repiten también en el 359
presente caso la respuesta mencionada más arriba[252], diciendo que estas diferentes partes del alma, es decir, la racional y la irracional, no están separadas, sino que, al igual que la miel, entera y por entero, es a la vez líquida y dulce, así también el alma, entera y por entero, posee estas dos facultades que se implican recíprocamente, de las cuales una es racional y otra irracional; y que la racional es movida por los objetos inteligibles, 360
mientras que la irracional es apta para percibir los objetos sensibles, razón por la cual es vano también afirmar que el pensa-

[249] El § 358 es paralelo a *P.* II 74-75.

[250] «Sócrates» designa aquí, como en muchos otros lugares de esta obra, a una persona indeterminada: *vid.* § 178, con nuestra nota.

[251] *Cf.* § 25.

[252] En § 307. Todo este párrafo (§§ 359-360) constituye el frag. *SVF* II 849.

miento, o en general el alma, no puede percibir una de estas dos distintas clases de objetos, puesto que, al tener una estructura diferenciada, será inmediatamente capaz de percibir por igual ambas clases de objetos.

361 Pero son muy ingenuos, porque estas facultades, aunque dan toda la impresión de estar compuestas de la misma sustancia, de implicarse recíprocamente y de estar extendidas por toda el alma, sin embargo no dejan de diferenciarse genéricamente entre sí, y una es una cosa y la otra, otra cosa distinta. Y comprender esto es posible partiendo de los hechos que parecen
362 más obvios. Con frecuencia, en efecto, se constata la existencia de cosas que, aunque se las considera relacionadas con la misma materia, sin embargo no tienen la misma naturaleza. Así, por ejemplo, el peso y el color están conectados ambos con el mismo cuerpo, pero son diferentes el uno del otro; e igualmente la forma y el tamaño son atributos de la misma sustancia, pero tienen naturalezas separadas, dado que el tamaño se concibe como una cosa y la forma como otra cosa distinta. De este modo, por tanto, también la mencionada facultad racional, aunque subsista mezclada con la facultad irracional, será, a su vez,
363 diferente de esta. De lo cual, por lo demás, se sigue, por las razones enumeradas más arriba, la imposibilidad de que una pueda ser movida de la misma manera que la otra y de que experimente afecciones similares, ya que, en caso contrario, ambas facultades se verían en la necesidad de convertirse en una sola: la racional en irracional, si es que experimenta afecciones irracionales, y la irracional en racional, si es que es movida de ma-
364 nera racional. Y aunque supongamos que el pensamiento aflora por los conductos sensibles como por una especie de agujeros[253] y que entra en contacto con los objetos externos separadamente de los sentidos que tiene por delante, incluso así se descubrirá

[253] *Cf.* § 350.

que la hipótesis no es menos inviable. Pues el pensamiento que percibe de este modo los objetos realmente existentes debe percibirlos como evidentes; pero nada es evidente, como vamos a demostrar; por tanto, es imposible captar lo verdadero en los objetos realmente existentes. Nuestros oponentes[254], en efecto, sostienen que lo evidente resulta ser «aquello que es captado por sí mismo y cuyo establecimiento no necesita de ninguna otra cosa». Pero no hay nada en la naturaleza que sea captado 365
por sí mismo, sino que todas las cosas lo son por medio de una afección, que es algo distinto al objeto representado que la produce. Así, por ejemplo, cuando yo, al entrar en contacto con miel, noto un sabor dulce, conjeturo que la realidad externa «miel» es dulce, y cuando, al entrar en contacto con fuego, noto calor, deduzco, a partir de mi propia constitución natural, que la realidad externa «fuego» es caliente, y el mismo argumento sirve para el resto de objetos sensibles. Por tanto, puesto que lo 366
que se percibe por medio de otra cosa es, según acuerdo general, no evidente, y todas las cosas se perciben por medio de nuestras afecciones, que son otras respecto de aquellas, todas las cosas externas son no evidentes, y por ello incognoscibles para nosotros. En efecto, para el conocimiento de las cosas no manifiestas es imprescindible la presencia de alguna evidencia[255], y si ésta falta, desaparece también la aprehensión de aquellas. Porque tampoco es posible decir que, aunque en este 367
sentido sean no evidentes, sin embargo son aprehendidas por nosotros debido a la solidez de las indicaciones que nos proporcionan las afecciones. Pues el hecho de que mi constitución

---

[254] Casi con toda seguridad, se trata, como en otras ocasiones, de los estoicos, aunque, como apunta Russo en nota *ad loc.*, el concepto de «evidencia» (ἐνάργεια, τὸ ἐναργές) había sido también «el caballo de batalla de la lógica de Epicuro».

[255] Como ya se ha dicho en §§ 25 y 358.

corporal experimente una sensación de dulzor cuando mi sentido del gusto entra en contacto con la miel, de ninguna manera significa que la miel sea dulce, ni el que yo experimente amargor con el ajenjo significa que el ajenjo sea amargo[256], como si las afecciones que nos sobrevienen tuvieran que pertenecer
368 también necesariamente a las causas que las producen. Y es que, al igual que el látigo que golpea la carne causa dolor, pero no por ello es dolor, y como la comida o la bebida causan placer al que come o bebe, pero no son placer, así también el fuego puede calentar, pero no por ello tiene que ser también necesariamente caliente, y la miel puede endulzar, pero no por ello tiene que ser también dulce; y el mismo argumento sirve para el resto de objetos sensibles. Pero si para que conozcamos lo verdadero tiene que existir alguna evidencia, y ya se ha demostrado que todas las cosas son no evidentes, debemos convenir en que lo verdadero es incognoscible.

369 ¿Y cómo negar que también la controversia entre los filósofos respecto a las más altas cuestiones suprime el conocimiento de la verdad? Porque si algunos físicos, como Demócrito y sus seguidores, han eliminado todos los fenómenos, mientras que otros, como los del entorno de Epicuro o de Protágoras, los admitieron todos, y otros aun, como los estoicos y los peripatéticos, eliminaron unos y admitieron otros[257], de cualquier modo y en cualquier caso, ya asuma uno como criterio el pensamiento o la sensación o el conjunto de ambos, para dar un juicio sobre estos pensadores lo primero e indispensable es que se adopte o bien algo aparente, o bien algo no manifiesto. Pero adoptar algo aparente es imposible, pues al estar constituido de la materia en controversia será también objeto de controversia y, por eso mismo, no será criterio; y si se adopta algo no manifiesto se pone

[256] *Cf. P.* II 72.

[257] *Cf.* §§ 135-140, 201-216, 60-64, 227-260 y 217-226, respectivamente.

patas arriba la realidad de las cosas, desde el momento en que lo que parece conocerse se confirma a partir de lo que no se conoce, lo cual es absurdo.

En todo caso, por dejar avanzar la tesis de los dogmáticos, 370
concédase al menos la existencia real del hombre, de los sentidos y del pensamiento. Sin embargo, para que pueda conocerse algo incluso por medio de estos factores, hay que ponerse de acuerdo sobre el tercer criterio, esto es, la representación, pues ni la sensación ni el intelecto son capaces de percatarse de nin-
guna cosa sin verse alterados por la representación[258]. Pero este 371
criterio plantea también numerosas dificultades[259], como podemos comprobar si desarrollamos sistemáticamente nuestros argumentos desde el principio. En efecto, puesto que, entre los que consideran la representación como regla de las cosas, unos atendieron a la representación aprehensiva y otros a la creíble[260], nosotros cogeremos la forma genérica que es común a ambas, es
decir, la representación misma, y la eliminaremos, pues una vez 372
eliminada esta se eliminan también las diferencias específicas entre las representaciones, e igual que, si no hay animal, tampoco hay ser humano, del mismo modo, si no hay representación, tampoco existe ninguna representación aprehensiva ni creíble. Y es que[261], si la representación es «una impronta en el alma», o bien es «en hueco y relieve», como piensan los seguidores de Cleantes, o bien tiene lugar como «una simple alteración», se-
gún opinaron los seguidores de Crisipo[262]. Y si se da en la reali- 373
dad en forma de hueco y relieve, se seguirán aquellos absurdos

[258] *Cf.* § 344.

[259] Los §§ 371-373 son paralelos a *P.* II 70.

[260] Los primeros son los estoicos (*cf.* § 227 ss.), los segundos son los académicos, y en particular Carnéades (*cf.* § 174 ss.).

[261] Desde aquí hasta la primera frase del § 374 constituye el frag. *SVF* II 56.

[262] *Cf.* § 228, y *D.* II 400.

de los que hablan los seguidores de Crisipo[263]. En efecto, si el alma, al ser afectada por una representación, recibe su impronta al modo de la cera, siempre el último movimiento oscurecerá la anterior representación, de la misma manera que la impresión del segundo sello viene a borrar la del primero. Pero si esto es así, se elimina la memoria, que es un «atesoramiento de representaciones»[264], y se elimina también todo arte, pues este venía a ser una «acumulación sistemática de aprehensiones»[265], pero no es posible que múltiples representaciones diferentes subsistan en el principio rector, dado que las impresiones que se conciben en él son distintas cada vez. Por lo tanto, la impronta, propiamente concebida, no es una representación.

374 Por otro lado, si «lo aparente es una visión de lo no evidente»[266], y observamos que los cuerpos de cosas aparentes que tienen una densidad mucho mayor que el hálito[267] no son capaces de mantener ninguna impresión, sea cual sea, ejercida sobre ellos, es razonable pensar que tampoco el hálito conserva en sí una sola impresión derivada de la representación. De hecho, también el agua es más densa que el hálito, pero nunca se ha visto que, si un dedo presiona sobre ella, conserve la huella de
375 la presión. ¿Pero por qué hablo del agua, cuando incluso la cera más blanda, que ya en comparación es sólida, puede recibir la impresión de algo, debido a su humedad, a la velocidad del pensamiento, pero no retiene esa impresión? Así pues, si un cuerpo como este, que resulta compacto comparado con el agua, es

[263] *Cf.* §§ 229 s.

[264] *Cf. SVF* I 64.

[265] *Cf. P.* III 241.

[266] Una frase similar se atribuye a Anaxágoras en § 140.

[267] Según los estoicos, el «hálito» (πνεῦμα) es la sustancia que permea y vivifica toda la materia, y de la que está compuesta el alma: *cf. P.* II 70 y 81, y *vid.* en general A. A. Long, *La filosofía helenística*, Madrid, 1977, págs. 155-158.

totalmente incapaz de conservar en sí mismo cualquier tipo de impresión, es de todo punto evidente que tampoco el hálito tiene una naturaleza adecuada para ello, al tratarse de un fluido y estar compuesto de partes más sutiles que las de tales cuerpos.

«Sí, pero la representación no es propiamente una impron- 376
ta», dirán, «sino una mera alteración del pensamiento». Esta precisión, a su vez, es peor que la anterior[268], porque, de las alteraciones, un tipo se efectúa por afección y el otro como cambio de la cosa realmente existente[269]: se efectúa por afección cuando, por ejemplo, una estatua, permaneciendo idéntica en sustancia y forma, viene alternativamente ora calentada por el sol que brilla sobre ella, ora enfriada al caerle el rocío de la noche, mientras que se da como cambio de la cosa realmente existente si, por ejemplo, la misma estatua es fundida y conver-
tida en una esfera de bronce. Así pues, si la representación es 377
una alteración del alma, o bien es simplemente una alteración por afección, o bien por cambio de la cosa realmente existente. Y si es por afección, como la afección difiere según las diferentes representaciones, la afección más antigua se ve alterada por la nueva, y de este modo el pensamiento no retendrá ninguna cosa, lo cual es absurdo; pero si se da como cambio de la cosa realmente existente, en el momento de captar una representación el alma, al ser alterada, dejará de ser alma y será destruida, como también la estatua, al ser fundida en esfera, cesaba entonces de existir como estatua. Por tanto, la repre-
sentación no es tampoco una alteración del alma, además 378
del hecho de que estos[270] se meten en las apreturas de la aporía del

[268] *Cf.* §§ 359 s.

[269] Sobre estas distinciones, *vid.* ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción* I 4 (319b 5-320a 6).

[270] Es decir, Crisipo y sus seguidores, que consideraban la representación como una «alteración» (ἑτεροίωσις): *cf.* §§ 372 y 376.

cambio[271]. Y es que, si algo cambia y se altera, o bien cambia y se altera aquello que permanece, o bien aquello que no permanece. Pero ni se altera y cambia aquello que permanece, pues permanece en su ser tal cual era, ni tampoco aquello que no permanece, pues no cambia, sino que ya ha sido destruido y cambiado. Por ejemplo, si cambia lo blanco, cambia o perma-
379 neciendo blanco o no permaneciendo blanco. Pero ni cambia permaneciendo blanco, pues permanece blanco y, en cuanto que es blanco, no cambia, ni cambia no permaneciendo blanco, pues no cambia, sino que ya ha sido destruido y cambiado. Por tanto, lo blanco no cambia. En consecuencia, también la representación, si consiste en un cierto cambio o alteración del alma, es inexistente.

380 Y aunque se admita la existencia de la alteración, no se podrá conceder sin más la de la representación, porque se aseguraba que esta es una impronta del principio rector, pero no se ha llegado a un acuerdo sobre si existe este principio rector ni sobre en qué lugar se encuentra, dado que unos dicen que no existe en absoluto un principio rector, como hacen los seguidores de Asclepíades, mientras que otros consideran que sí existe, aunque no concuerdan respecto al lugar que lo contiene[272]. Por ello, en tanto que no está resuelta esta controversia, hay que mantener en suspenso el juicio basándonos en la inadmisibilidad de que la representación sea una impronta del principio rector.

381 Pero admítase también que la representación sea una impronta del principio rector. Incluso así, sin embargo, puesto

[271] La noción de «cambio» (μεταβολή) y los problemas que conlleva habían sido ya ampliamente estudiados por Aristóteles, *Física* VI 5-6 (235b 6-237b 22).

[272] *Cf.* §§ 313 y 349. Sobre el rechazo del principio rector por parte del médico Asclepíades de Prusa, *vid.* § 202, con nuestra nota.

que la tal impronta no se comunica al principio rector de otra forma más que por medio de la sensación, es decir, de la vista, del oído o de cualquier otra capacidad de ese tipo, yo me pregunto si la alteración que tiene lugar en el principio rector resulta también idéntica a la que tiene lugar en la sensación, o si es diferente. Y si es la misma, puesto que cada uno de los sentidos es irracional, también el principio rector, al alterarse, será irracional y no diferirá de la sensación; pero si es diferente, no 382
captará el objeto representado tal cual es en realidad, sino que una cosa será el objeto realmente existente y otra diferente la representación formada en el principio rector. Lo cual, una vez más, es absurdo. Por tanto, ni siquiera así puede afirmarse que la representación sea una impronta y alteración del principio rector.

Aparte de esto, la representación es efecto del objeto repre- 383
sentado, y el objeto representado es causa de la representación y resulta capaz de impresionar la facultad sensitiva, mientras que el efecto es diferente de la causa que lo produce. En consecuencia, una vez que el intelecto se percata de las representaciones, captará los efectos de los objetos representados, pero no los objetos externos representados. Y si alguien afirmara 384
que se percata de los objetos externos basándose en sus propios sentimientos y afecciones, aduciremos de nuevo las aporías anteriormente establecidas[273]. Porque los objetos externos o bien son idénticos a nuestras representaciones, o no serían idénticos sino similares. ⟨Idénticos, desde luego, no serían⟩[274],

[273] *Vid.* §§ 357 ss. y 381.

[274] Adoptamos, como hace RUSSO, la integración de KOCHALSKY (καὶ τὰ αὐτὰ μὲν οὐκ ἂν εἴη). BETT la adopta igualmente, aunque eliminando también, como sugería el propio KOCHALSKY, la secuencia ἂν εἴη («serían») en la frase anterior, algo que no nos parece necesario. En realidad, la frase se entiende tal como la da MUTSCHMANN, que es la lectura de los manuscritos a juzgar por su aparato crítico («o bien son idénticos ..., o no serían idénticos sino simi-

pues ¿cómo puede la misma cosa concebirse a la vez como
385 causa y como efecto de sí misma? Pero si son similares, puesto que lo similar a algo es otra cosa respecto de aquella a la que es similar[275], el pensamiento conocerá cosas similares a los objetos representados, pero no los objetos representados, aparte del hecho de que también esto plantea una aporía. En efecto, ¿cómo conocerá el pensamiento que los objetos representados son similares a las representaciones? Porque esto podrá saberlo o bien sin recurrir a una representación, o bien mediante alguna representación. Y sin recurrir a una representación es imposible, pues el pensamiento es naturalmente incapaz de captar
386 nada sin ser movido por una representación. Pero si lo hace mediante una representación, entonces sin duda la propia[276] representación, para que pueda saberse si es similar al objeto representado que la produce, debe percibirse a sí misma y al objeto representado realmente existente. Ahora bien, quizá pueda percibir el objeto representado realmente existente, pues es una representación suya, pero ¿cómo se percibirá a sí misma? Porque, para que esto suceda, será necesario que represen-
387 tación y objeto representado sean lo mismo. Y puesto que una cosa es el objeto representado (que es la causa) y otra la representación (que era el efecto), la misma cosa será otra respecto de sí misma (simultáneamente causa y efecto). Pero ambas alternativas son irracionales.

388 Dejemos, pues[277], establecidas estas aporías y pasemos a

lares. Pues cómo puede...»), pero lo cierto es que así queda demasiado sintética y no se ajusta a la estructura utilizada por Sexto en otras argumentaciones similares, lo cual se logra, en cambio, con la integración adoptada.

[275] Como ya se ha señalado en § 357.

[276] Adoptamos, con BETT, la lectura de HEINTZ (αὐτὴ ἡ φαντασία, ἵνα γνωσθῇ εἰ ὁμοία ἐστὶ), que encuentra apoyo parcialmente en algunos manuscritos.

[277] Los §§ 388-390 son paralelos a *P.* II 76.

otras que se plantean también si admitimos que la representación es tal y como quieren los dogmáticos que sea. Porque, si hay que aceptar que la representación es criterio, entonces hay que decir o bien que toda representación es verdadera, como decía Protágoras, o que toda representación es falsa, como afirmaba Jeníades de Corinto, o bien que algunas son verdaderas y algunas son falsas, como hacen los estoicos y los académicos, al igual que los peripatéticos[278]. Pero no se puede 389
decir ni que toda representación es verdadera, ni que es falsa, ni que algunas son verdaderas y algunas son falsas, como estableceremos; por tanto, no se debe afirmar que la representación es criterio.

En efecto, nadie podría decir que toda representación es verdadera, porque, como enseñaban Demócrito y Platón, refutando a Protágoras[279], el argumento puede invertirse: y es 390
que, si toda representación es verdadera, la afirmación de que no toda representación es verdadera, al estar basada en una representación, también será verdadera, y de este modo la afirmación de que toda representación es verdadera resultará falsa.

Pero, incluso prescindiendo de esta inversión del argumento, el decir que toda representación es verdadera va en contra de los fenómenos y de la evidencia, dado que hay muchas indudablemente falsas. Así, por ejemplo, no reaccionamos de 391
igual manera, en el momento presente, ante las proposiciones «Es de día» y «Es de noche», o «Sócrates vive» y «Sócrates está muerto», ni aportan estas jamás la misma evidencia, sino que «Ahora es de día» y «Sócrates está muerto» parecen realmente creíbles, mientras que «Es de noche» y «Sócrates vive»

[278] *Cf.* §§ 60, 53, 168 ss. y 243 s., respectivamente.

[279] *Cf.* DEMÓCRITO, frag. 68 A 8 y 114 Diels-Kranz; PLATÓN, *Teeteto* 171a; *Eutidemo* 286b-c; PROTÁGORAS, frag. 80 A 19 Diels-Kranz.

no son igualmente creíbles, sino que aparentan referirse a cosas irreales[280].

392 El mismo argumento vale también para la consecuencia y el contraste que se establecen entre algunos hechos. Por ejemplo, el hecho de que haya luz y que te muevas es manifiestamente consecuente con el hecho de que es de día y que estás paseando; en cambio, el hecho de que sea de noche y que no te muevas está en abierto contraste con el hecho de que es de día y que estás paseando, y afirmar una cosa significa eliminar la otra. [Y si algo es consecuente con algo, también contrasta sin duda una cosa con otra.][281] Pero si hay alguna cosa que está en contraste con alguna otra, entonces no toda representación es verdadera, pues lo que está en contraste con algo se le opone como verdadero a falso o como falso a verdadero.

393 Y si se da el caso de que todas las representaciones sean verdaderas, entonces no hay nada que no sea evidente para nosotros. En efecto, cuando una cosa es verdadera y otra es falsa, y no sabemos cuál de ellas es verdadera y cuál es falsa, se nos presenta el caso de la no evidencia, y quien dice: «No es evidente para mí si el número de estrellas es par o impar»[282], virtualmente está diciendo que no sabe cuál de esas dos posibilidades (que el número de estrellas sea par o impar) es verdadera y cuál es falsa. De manera que, si todas las cosas son verdaderas y todas las representaciones son verdaderas, no hay nada que no sea evidente para nosotros. Y si nada es no evidente para noso-

[280] No obstante lo dicho respecto a los nombres indeterminados como Dión o Sócrates (*vid.* § 178, con nuestra nota), este último parece referirse aquí a un Sócrates real, cuya muerte conoce todo el mundo, por lo que probablemente se trate del filósofo ateniense.

[281] Con HEINTZ (a quien siguen también BURY y RUSSO, no así BETT ni FLÜCKIGER), consideramos la frase entre corchetes una glosa evidente, que no añade nada a lo que se ha dicho ni a lo que se dice a continuación.

[282] *Cf.* § 243.

tros, todo será abiertamente evidente. Y si todo es abiertamente evidente, quedará en nada el investigar y dudar sobre algo, pues uno investiga y duda sobre aquello que no es evidente para él, pero no sobre lo manifiesto. Y es algo absurdo eliminar la investigación y la duda; por tanto, no toda representación es verdadera, ni todas las cosas son verdaderas.

Además, si toda representación es verdadera y todas las co- 394
sas son verdaderas, no hay ni veracidad ni infalibilidad, ni enseñanza ni aprendizaje, ni arte, ni demostración, ni virtud, ni ninguna otra cosa de tal género. Examinemos esta afirmación. En efecto, si toda representación es verdadera, entonces nada es falso, y al no haber nada falso no existirá la mentira ni el error ni la incompetencia ni la necedad, pues cada una de estas cosas participa de lo falso y de ello deriva su existencia. Pero si no 395
hay nadie que mienta, tampoco habrá nadie que diga la verdad, y si no hay nadie que se equivoque, tampoco llegará a existir nadie infalible. De igual modo, si no hay incompetente se elimina también al experto, y si no existe necio se elimina al sabio; porque estas cosas se conciben en correlación, y de la misma manera que si no hay una derecha tampoco hay una izquierda, y si no hay un abajo tampoco hay un arriba, así, si no existe uno de los dos términos opuestos, tampoco el otro se sostendrá. Y desaparecerán también la demostración y el signo. Pues lo pro- 396
pio de la demostración es probar que algo es verdadero y no falso; pero si nada es falso, no hay necesidad de ninguna cosa que nos enseñe que no existe lo falso. En cuanto al signo y al indicio, se ha llamado así a aquello capaz de desvelar lo no evidente, pero si todas las cosas son verdaderas y abiertamente manifiestas por sí mismas, no necesitamos nada que nos indique si lo que no se conoce es verdadero o es falso.

¿Pero por qué nos entretenemos en estas cuestiones, cuando 397
ni el ser vivo ni, en general, el mundo existirá si se admite que todas las representaciones son verdaderas? En efecto, si todas

las cosas son verdaderas, todas llegarán a ser abiertamente evidentes para nosotros; y si esto es así, será también válido y verdadero que todas las cosas son no evidentes para nosotros, ya que esto mismo constituye una cosa de entre la totalidad de cosas; pero si es verdadero que todas las cosas resultan no evidentes, aceptaremos que ni animal ni planta ni mundo se nos
398 aparece, lo cual es absurdo. Por todas estas razones, pues, se debe afirmar que no todas las representaciones son verdaderas y creíbles, y también, por análogos motivos, que tampoco todas son falsas, porque la afirmación de que todas son falsas tiene la misma virtualidad que la de que todas son verdaderas. Por consiguiente, contra una posición de este tipo podremos aducir
399 también casi todos los argumentos previamente expuestos. En efecto, si todas las representaciones son falsas y nada es verdadero, la proposición «Nada es verdadero» es verdadera. Por tanto, si nada es verdadero, hay algo verdadero; y fue así que Jeníades y sus seguidores se vieron abocados a lo contrario de su posición original, cuando afirmaban que todas las representaciones son falsas y que entre las cosas existentes no hay nada en absoluto que sea verdadero[283]. Y es que, por regla general, es imposible afirmar la falsedad de algo en particular sin fijar también una verdad. Por ejemplo, cuando decimos que A es falso, por un lado predicamos la existencia de la propia falsedad de A, pero por otro establecemos que «A es falso», de manera que, virtualmente, estamos haciendo una declaración del tipo: «Es verdad que A es falso». Así pues, al decir que algo es falso fijamos a la vez necesariamente la existencia de algo verdadero.
400 Del mismo modo, ahora también podemos explicar que las diferencias entre las representaciones son prácticamente evidentes, diferencias por las cuales unas representaciones inducen nuestro asentimiento y otras lo repelen, y ni todas a la par lo

[283] *Cf.* §§ 48 y 388.

inducen ni todas en bloque lo repelen, pues lo cierto es que si no hubiera ninguna diferencia, sino que todas fueran por igual verosímiles o inverosímiles, no existirían ni el arte ni la falta de arte, ni el elogio, ni la crítica, ni la ilusión artística; porque el arte, la aprobación y la falta de ilusión artística vienen concebidos según las representaciones verdaderas, mientras que la ilusión artística y la crítica lo hacen según las falsas. Así pues, se debe afirmar que ni todas las representaciones son verdaderas y verosímiles, ni todas falsas e inverosímiles.

Queda, entonces, considerar que unas son verosímiles y 401
otras inverosímiles, tal como afirmaban los estoicos y los académicos, aceptando aquellos las representaciones aprehensivas y estos las que son aparentemente creíbles[284]. Pero también esto mismo, si lo examinamos detenidamente, parece más un pío deseo que una verdad. En efecto, una representación aprehensi- 402
va —por comenzar por esta— era «aquella que proviene de un objeto existente y que queda impresa y grabada de acuerdo con ese mismo objeto existente, tal como no podría serlo si proviniera de un objeto no existente»[285]. Carnéades y los suyos dicen que concederían a los estoicos el resto de esta definición, pero que la cláusula «tal como no podría serlo si proviniera de un objeto no existente» es inadmisible, porque, igual que de objetos existentes, hay representaciones que provienen también de objetos no existentes[286]. Y un indicio de que estas representa- 403
ciones no se distinguen de aquellas es el hecho de que resultan igualmente evidentes e impresivas, en tanto que un indicio de que son igualmente impresivas y evidentes lo constituye el hecho de que están conectadas con las acciones correspondientes. Pues igual que, durante la vigilia, el sediento siente placer al

[284] *Cf.* §§ 227 ss. y 174 ss., respectivamente.

[285] *Cf.* §§ 248 y 252.

[286] *Cf.* §§ 163 s.

encontrar de beber y el que huye de una fiera o de algún otro ser espantoso grita y vocifera, así también, en sueños, los que tienen sed y creen beber de una fuente sienten una placentera relajación, y del mismo modo los que están asustados experimentan miedo:

404

Aquileo se alzó estupefacto,
con sus manos palmeó y exclamó lastimeras palabras.[287]

Y como, cuando estamos sanos, damos nuestro crédito y asentimiento a las apariencias que se nos presentan con mayor claridad, y tratamos con Dión convencidos de que es Dión, y con Teón convencidos de que es Teón[288], así también algunos, en estado de locura, experimentan similares afecciones. Heracles, por ejemplo, cuando estaba loco, al captar una representación de sus propios hijos como si fueran los de Euristeo, reaccionó con la acción correspondiente a esta representación; la acción correspondiente era eliminar a los hijos de su enemigo, y él la llevó a cabo[289]. Así pues, si algunas representaciones son aprehensivas en cuanto que nos inducen a dar nuestro asentimiento y a reaccionar ante ellas con la acción correspondiente, entonces, puesto que también algunas representaciones falsas se manifiestan de esta misma manera, hay que afirmar que las representaciones no aprehensivas son indistinguibles de las aprehensivas. Y en verdad, del mismo modo que el héroe cap-

405

406

[287] Homero, *Il.* XXIII 101 s. (reacción de Aquiles tras haber soñado con Patroclo).

[288] Dión y Teón son nombres indeterminados (*vid.* § 178, con nuestra nota).

[289] Heracles, en un rapto de locura, mató a sus propios hijos creyendo que eran los hijos del rey Euristeo, quien le había impuesto los famosos «doce trabajos»: *vid.* Eurípides, *Herc. fur.* 969 ss. Este episodio trágico se menciona también en *D.* II 67.

taba una representación de su arco y sus flechas ⟨en cuanto tales⟩[290], así también la captaba de sus propios hijos como que eran los hijos de Euristeo. Pues una y la misma era la representación que previamente se le ofrecía, y él estaba en el mismo estado[291], y sin embargo la del arco y las flechas era verdadera, mientras que la de los hijos era falsa. Así pues, dado que ambas 407
representaciones le afectaron por igual, se debe convenir en que la una era indistinguible de la otra; y si a la producida por el arco y las flechas se le da el nombre de aprehensiva porque estaba conectada con la acción correspondiente de utilizar Heracles el arco y las flechas como tales, dígase también que la representación producida por los hijos no se diferencia de aquella, por cuanto que estaba también conectada con el hecho correspondiente, a saber, el deber de matar a los hijos de su enemigo.

Queda, así, establecida la imposibilidad de distinguir, por lo 408
que respecta a sus propiedades de evidencia e intensidad, entre las representaciones aprehensivas y las no aprehensivas. Pero los académicos señalan también, con no menor eficacia, la imposibilidad de distinguirlas en términos de huella e impresión, e invitan a los estoicos a enfrentarse a las apariencias. Y es que, 409
cuando se trata de cosas formalmente similares pero sustancialmente diferentes, es imposible separar la representación aprehensiva de la falsa y no aprehensiva. Por ejemplo, si, de dos huevos exactamente iguales entre sí, le doy al estoico uno cada vez para que los distinga, el sabio, tras ponerse a ello, no será capaz de decir con certeza si el huevo que se le muestra es el uno o el otro o incluso un tercero. El mismo argumento vale 410

290 Adoptamos el añadido de HEINTZ (ὡς τόξων), como hacen BURY (aunque este, sorpresivamente, no lo traduce) y RUSSO.

291 Puede que Sexto no estuviera afortunado a la hora de expresar su pensamiento en esta frase, pero no creemos que haya que llegar al extremo propuesto por BETT, *ad loc.*, quien sugiere directamente su eliminación.

también para los gemelos. Pues este buen hombre, por mucho que obtenga una representación «proveniente de un objeto existente y que queda impresa y grabada de acuerdo con ese mismo objeto existente»[292], captará una representación falsa si acoge la que proviene de Cástor como si proviniera de Pólux[293]. De hecho, procede también de aquí el argumento del «velado»[294]; por ejemplo, si una serpiente ha asomado el hocico y queremos luego examinar el objeto real, caeremos en una grave dificultad y no podremos decir si se trata de la misma serpiente que asomó el hocico antes o de otra, dado que en la madriguera hay mu-
411 chas serpientes sueltas. Por tanto, la representación aprehensiva no tiene propiedad alguna que la diferencie de las representaciones falsas y no aprehensivas.

Además, si hay alguna cosa capaz de aprehender algo, esa es la vista. Pero no, la vista no es capaz de aprehender nada, como vamos a establecer; por tanto, no existe nada capaz de
412 aprehender cosa alguna. Porque la vista parece captar colores y

---

[292] Sexto repite (aunque incompleta) la definición estoica citada en § 248.

[293] Los héroes Cástor y Pólux son una pareja de gemelos (conocidos también como los Dioscuros) nacidos de los amores de Zeus y Leda.

[294] Esta paradoja o argumento dialéctico (al igual que el del «sorites», del que también se sirve Sexto para socavar la posibilidad de las representaciones aprehensivas: *vid.* § 416) remonta, según Diógenes Laercio, II 108, al filósofo megárico Eubúlides de Mileto (s. IV a. C.). Diógenes Laercio nos informa también de que Crisipo escribió una obra sobre el argumento del «velado» (VII 198), y lo enumera junto a otros «argumentos insolubles» de los estoicos (VII 82), aunque, por desgracia, la parte del texto que lo explicaba se ha perdido. Tenemos, sin embargo, la inestimable parodia de Luciano, *Subasta de vidas* 22 s., que nos presenta al propio Crisipo utilizando dialécticamente el argumento: «*Crisipo*.– "Contéstame, ¿conoces a tu padre?" *Comprador*.– "Sí". *Cris*.– "Y si yo te presento a alguien velado y te pregunto si lo conoces, ¿qué dirás?" *Compr*.- "Pues que no lo conozco, claro". Cris.- "Pero en realidad ese era tu padre. Así que, si no lo conoces, es evidente que no conoces a tu padre"».

magnitudes, formas y movimientos, pero en realidad no capta nada de esto, como pondremos de manifiesto comenzando por los colores. En efecto, si la vista aprehende algún color, como afirman los académicos, entonces también aprehenderá el color del hombre; pero no lo aprehende, por tanto no aprehenderá ningún otro color. Y está bien claro que no lo aprehende, pues 413
este cambia según las estaciones, las actividades, las naturalezas, las edades, las circunstancias, las enfermedades, la salud, el sueño, la vigilia, de manera que conocemos estas variaciones de tonalidad, pero no sabemos cuál es en verdad. Y así, si este color no es aprehensible, tampoco llegará a conocerse ningún otro. Y, ciertamente, también a propósito de la forma encontra- 414
remos el mismo género de dificultad, pues la misma cosa se presenta lisa y rugosa, como sucede en el caso de las pinturas, o redonda y cuadrada, como en el caso de las torres, o derecha y torcida, como en el caso del remo que está fuera o dentro del agua; y, por lo que respecta al movimiento, se puede presentar en movimiento y en reposo, como en el caso de los que están sentados en una nave o de pie en la orilla.

Por otra parte, si la representación no aprehensiva coincide 415
con la representación aprehensiva, esta no puede ser criterio de verdad. Porque igual que lo que coincide con lo torcido no puede ser criterio de lo recto, así la representación aprehensiva, si coincide con representaciones falsas y no aprehensivas, no puede ser criterio. Pero la representación aprehensiva sí que coincide con cosas no aprehensivas y falsas, como vamos a establecer; por tanto, la representación aprehensiva no es criterio de lo verdadero y lo falso. En efecto, dado que, en el caso del «so- 416
rites»[295], la representación aprehensiva última es contigua a la

[295] El nombre de este argumento (atribuido por algunas fuentes a Zenón de Elea: *vid.* ARISTÓTELES, *Física* VII 5 [250a 19-20]; SIMPLICIO, *In Arist. Phys. Comm.* 1108, 18 ss.) deriva de σωρός, «montón», por eso a veces se le llama

primera no aprehensiva y resulta prácticamente indistinguible de ella, afirman Crisipo y sus discípulos que, en los casos en que la diferencia entre las representaciones sea tan pequeña, el sabio se detendrá y reposará, pero cuando la diferencia resulte mayor, dará su asentimiento a aquella de las dos que considere
417 verdadera[296]. Así pues, si establecemos que junto a la representación aprehensiva se encuentran muchas representaciones falsas y no aprehensivas, es obvio que estaremos dispuestos a sostener que no se debe asentir a la representación aprehensiva, para evitar que, si la aprobamos, incurramos en dar nuestro asentimiento también, debido a su proximidad, a las representaciones no aprehensivas y falsas, incluso en el caso de que entre las representaciones parezca haber una diferencia especialmente notable.

418 Pero lo dicho quedará claro con un ejemplo. Tomemos como representación aprehensiva la afirmación «Cincuenta es poco», que parece estar muy separada de esta otra, «Diez mil es poco». Pues bien, puesto que hay una gran distancia entre la representación aprehensiva «Cincuenta es poco» y la no aprehensiva «Diez mil es poco», el buen hombre no suspenderá el juicio, pues la diferencia que se percibe es grande, sino que dará su asentimiento a la representación aprehensiva «Cincuenta es poco» y no lo dará a la no aprehensiva «Diez mil es poco».
419 Pero si el sabio no asiente a la de «Diez mil es poco», en tanto que está muy separada de la de «Cincuenta es poco», es evidente sin duda que asentirá a «Cincuenta y uno es poco», pues no hay nada entre esta representación y la de «Cincuenta es poco».

---

también «paradoja del montón». En su forma clásica, viene formulado por la pregunta: «¿Cuántos granos forman un montón?», y puede aplicarse a cualquier razonamiento progresivo (*cf. M.* I 68). Sobre la solución de Crisipo a la paradoja que plantea este argumento, *vid.* M. Mignucci, «The Stoic Analysis of the Sorites», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 93 (1993) 231-245.

[296] Este párrafo constituye el frag. *SVF* II 276; *vid.* también *P.* II 253.

Sin embargo, si «Cincuenta es poco» es la última representa-
ción aprehensiva de la secuencia, entonces «Cincuenta y uno es
poco» es la primera no aprehensiva. El sabio, por tanto, asenti-
rá a una representación no aprehensiva, la de «Cincuenta y uno
es poco»; y si asiente a esta, porque no tiene ninguna diferen-
cia[297] respecto a la de «Cincuenta es poco», asentirá también a
la no aprehensiva «Diez mil es poco», pues toda representación 420
no aprehensiva es igual que ⟨cualquier otra⟩ representación no
aprehensiva[298]. Por tanto, puesto que la representación no apre-
hensiva «Diez mil es poco» es igual que la de «Cincuenta y uno
es poco», y en nada difiere ⟨esta última⟩[299] y nada la separa de
la aprehensiva «Cincuenta es poco», entonces la representación
aprehensiva «Cincuenta es poco» será igual que la no aprehen-
siva «Diez mil es poco». Y así, debido a que no son distingui- 421
bles una de otra, la representación aprehensiva viene a coincidir
con la falsa y no aprehensiva.

Y es que tampoco es posible afirmar que no toda represen-
tación no aprehensiva resulta igual que cualquier otra repre-
sentación no aprehensiva, sino que una es no aprehensiva en
mayor grado que otra, puesto que, en tal caso, lo primero es que 422
los estoicos entrarán en conflicto consigo mismos y con la na-

---

[297] El término «diferencia» (διαφορά), y, en el párrafo siguiente, el verbo «difiere» (διέφερε, literalmente «difería»), parecen emplearse aquí con un sentido muy cercano al etimológico, es decir, referidos no tanto (o no sólo) a «diferencia» cuanto a «separación».

[298] Por mor de la claridad, adoptamos, como hacen BURY y RUSSO, el añadido de HEINTZ (⟨πάσῃ⟩ ἀκαταλήπτῳ φαντασίᾳ), aunque lo cierto es que no es estrictamente necesario para entender la frase en el sentido que le damos.

[299] Adoptamos, con RUSSO, el añadido de BURY (ᾗδε), porque, si no, podría entenderse que el sujeto del verbo «difiere» sigue siendo «Diez mil es poco» (aunque en este caso, como en el de la nota anterior, podría tratarse de frases poco afortunadas de Sexto, es decir, de defectos originales en la redacción del texto, y no de errores u omisiones en su transmisión).

turaleza de las cosas. En efecto, igual que un hombre, en cuanto que es hombre, no es diferente de otro hombre, ni una piedra de otra piedra, del mismo modo tampoco una representación no aprehensiva, en cuanto que es no aprehensiva, difiere de otra representación no aprehensiva, ni una falsa, en cuanto que es falsa, de otra falsa. Partiendo también de este argumento, los discípulos de Zenón enseñaban que «los errores son todos
423 iguales»[300]. Además, aunque se admita que una representación es no aprehensiva en mayor grado que otra, ¿en qué puede ayudarlos esto? Porque de aquí se seguirá que el sabio no dará su asentimiento a la que es no aprehensiva en mayor grado, pero sí lo dará a la que lo es menos, lo cual es absurdo, pues, según estos, el sabio posee un criterio infalible y es considerado divino en todos los aspectos por el hecho de no opinar, es decir, de no asentir a lo falso, en lo cual consiste la suma infelicidad y la ruina de los necios[301].

424 Por otro lado, para que se dé una representación sensible, como la de la vista, deben concurrir, según estos filósofos, cinco factores: el órgano sensorial, el objeto sensible, el lugar, el modo[302] y el pensamiento, de manera que, aunque todos los demás estén presentes, si falta uno solo (por ejemplo el pensamiento, que se encuentre en un estado anormal), la percepción, afirman, no será segura. Por eso también decían algunos que la representación aprehensiva no es criterio en sentido general, sino sólo cuando no presenta ningún obstáculo de ⟨ese⟩

---

300 *Cf. SVF* I 224.

301 *Cf. P.* II 83.

302 Mantenemos la lectura manuscrita (πῶς), como hacen BURY, RUSSO, LONG y SEDLEY (40L 3) y BETT, frente a la corrección de HEINTZ (φῶς) adoptada por MUTSCHMANN (y seguida también por FLÜCKIGER): Sexto se está refiriendo en general a los factores que concurren en las representaciones sensibles, y no en concreto a las proporcionadas por la vista, aunque la haya puesto como ejemplo.

tipo[303]. Esto, sin embargo, es algo imposible, porque, debido tanto a las diferencias entre los conductos sensitivos[304] como a las circunstancias externas y a muchos otros factores, los objetos no se nos muestran idénticos ni de idéntica forma, como hemos argumentado más arriba[305]; de manera que, por una parte, podemos decir que un objeto se manifiesta por medio de un sentido determinado y unas determinadas circunstancias, pero, por otra, no tenemos certeza absoluta para afirmar si es en verdad tal cual se nos manifiesta o si es de una forma y se nos manifiesta de otra; y por esta razón, no existe ninguna representación que no conlleve algún obstáculo. 425

Y también caen, cómo no, en el *tropo* del círculo vicioso[306]. Porque, cuando nosotros tratamos de saber qué es la representación aprehensiva, ellos la definen afirmando que es «aquella que proviene de un objeto existente y que queda impresa y grabada de acuerdo con ese mismo objeto existente, tal como no podría serlo si proviniera de un objeto no existente»[307]; pero a continuación, cuando nosotros, habida cuenta de que todo lo que se explica por medio de una definición se explica a partir de cosas conocidas, preguntamos otra vez qué es eso 426

---

[303] Sobre ese tipo de obstáculos, *cf.* § 253 ss. Por otro lado, adoptamos, con FLÜCKIGER y BETT, la lectura propuesta por LONG y SEDLEY (vol. II, pág. 251), es decir, mantenimiento de la lección manuscrita (τρόπον, frente a la que MUTSCHMANN escribía τόπον, aceptado por RUSSO) e inserción ante esta del adjetivo τοῦτον; BURY, por su parte, mantiene también la lectura manuscrita, pero su traducción («only when it has no obstacle present») parece estar más cerca de la propuesta de MUTSCHMANN.

[304] Frente a la lectura de MUTSCHMANN (τόπων, del manuscrito N), adoptamos la lectura que presenta unánimemente el resto de los manuscritos (πόρων), aceptada también por BURY, que traduce «⟨sensory⟩ passages»; para este sentido del término πόρος, *vid.* § 129, con nuestra nota.

[305] En § 414.

[306] Sobre este *tropo*, *cf.* § 341, con nuestra nota.

[307] *Cf.* § 248.

de «objeto existente», ellos vuelven sobre sus pasos para afirmar que «un objeto existente es aquel que promueve una representación aprehensiva». De manera que, para conocer la representación aprehensiva, debemos haber comprendido previamente la noción de objeto existente, pero para esto tenemos que recurrir a la representación aprehensiva, y así ninguna de las dos nociones resulta clara, pues la una espera confirmación de la otra.

427 Y como, dado que entre los objetos representados unos aparecen y son realmente existentes, mientras que otros aparecen pero no existen en absoluto, precisamos de un cierto criterio que establezca cuáles son los que aparecen y tienen existencia real y cuáles los que aparecen pero no tienen existencia real, así, dado que también entre las representaciones unas son aprehensivas y otras no, necesitamos un criterio que determine cuá-
428 les son de ese tipo y cuáles no aprehensivas y falsas. Este criterio, por tanto, será o una representación aprehensiva o bien una no aprehensiva. Y si es no aprehensiva, se seguirá que el criterio de todas las cosas por completo será también la representación no aprehensiva, cuya función será examinar también la representación aprehensiva, algo que estos filósofos no querrán admitir; mientras que, si es aprehensiva, en primer lugar será una simpleza, pues lo que tratábamos de discernir es cuándo es
429 aprehensiva esa misma representación, y en segundo lugar, si para distinguir las representaciones aprehensivas y las no aprehensivas adoptamos la representación aprehensiva como criterio, entonces también el hecho de que la representación que las juzga es realmente aprehensiva tendrá que someterse a prueba mediante una representación aprehensiva, y ésta a su vez mediante otra, y así hasta el infinito.

430 Sin embargo, puede que alguien diga que la representación aprehensiva es criterio tanto del objeto representado, es decir, de que este tiene una existencia real, como de sí misma, esto es,

de que es aprehensiva. Pero esto es lo mismo que afirmar inversamente que también el objeto representado es piedra de toque de sí mismo y de la representación. En efecto, igual que, cuando las apariencias sensibles resultan contradictorias, investigamos con qué podremos juzgar lo que es real y lo que no es real, así también, cuando las representaciones son discordantes, tratamos de averiguar con qué podremos juzgar tanto la que es aprehensiva como la que no lo es. Por esta razón, dada la simi- 431
litud entre estas cosas, si la representación, aunque sea discordante, puede ser criterio de sí misma, entonces también el objeto representado tendrá credibilidad por sí mismo, aun cuando esté en total contradicción, lo cual es absurdo. O si el objeto 432
representado, por cuanto que es contradictorio, requiere de algo que lo juzgue, también la representación requerirá de algo que la examine y establezca si es realmente aprehensiva.

Por otro lado[308], si todo pensamiento de un necio es ignorancia, según estos filósofos, y sólo el sabio dice la verdad y posee un conocimiento cierto de lo verdadero[309], de aquí se sigue que, dado que hasta ahora no se ha podido encontrar al sabio[310], necesariamente tampoco se puede encontrar la verdad, y por eso también todo resulta inaprehensible, puesto que, al ser todos necios, no tenemos una comprensión cierta de la realidad. Y si 433
esto es así, queda abierta la posibilidad de que los escépticos dirijan punto por punto contra los estoicos todas las críticas que los estoicos les han dirigido. En efecto, puesto que, según ellos mismos, tanto Zenón como Cleantes y Crisipo y el resto de los

---

[308] Desde aquí hasta la primera frase del § 435 constituye el frag. *SVF* III 657.

[309] *Cf. P.* II 83; *SVF* II 131; III 498 y 548.

[310] Sobre este tópico de proveniencia académica, ampliamente explotado por Cicerón y Luciano y satirizado por Horacio, *cf. D.* III 134 (= DIÓGENES DE BABILONIA, 32 [*SVF* III, pág. 216]).

de su escuela se cuentan entre los necios[311], y todo hombre necio está dominado por la ignorancia, resulta que Zenón ignoraba por completo si estaba contenido en el universo o si él mismo contenía al universo, y si era hombre o mujer, y Cleantes no sabía si era un ser humano o una bestia más artera que Tifón[312].
434 Más aún, o Crisipo conocía esa doctrina estoica (me refiero a la que establece que «el necio todo lo ignora») o no sabía ni siquiera eso. Y si lo sabía, es falso decir que el necio lo ignora todo, pues Crisipo, aun siendo necio, conocía eso mismo, que el necio todo lo ignora. Y, en cambio, si ni siquiera sabía eso mismo, lo de que todo lo ignora, ¿cómo se pone a dogmatizar sobre tantas cosas, estableciendo que el universo es uno y que lo gobierna una providencia y que su sustancia está sujeta en su tota-
435 lidad al cambio y muchísimas cosas más[313]? Y, si a alguien le place, es posible seguir argumentando en su contra presentando también el resto de aporías, como ellos mismos acostumbran a hacer con los escépticos[314]; no obstante, dado que ha quedado claro el tenor de la refutación que nos proponíamos, no hay necesidad de alargar nuestra exposición.

Por su parte, la argumentación es breve contra quienes acep-

---

311 *Cf. SVF* III 662 y 668.

312 Alusión a la duda que sobre sí mismo expresaba Sócrates en el conocido pasaje de PLATÓN, *Fedro* 230a, citado *supra*, § 264.

313 Sobre estas ideas estoicas (unidad del universo, providencia cósmica, conflagración universal cíclica), *vid.*, entre otros pasajes, *SVF* II 530-533; I 172, II 634, 1112; y I 98, II 585, 593, 611, 617, 619, 621, respectivamente.

314 No consideramos necesaria la laguna establecida aquí por KOCHALSKY y aceptada por MUTSCHMANN (y por RUSSO, quien la colma con la integración propuesta por el propio KOCHALSKY: *vid. supra* nuestra nota textual), pues creemos que el texto, por más que pueda calificarse de inelegante («awkward», según la nota *ad loc.* de BETT), se entiende bien con sólo modificar la lectura manuscrita αὐτοῖς en αὐτοί (como de hecho hacen MUTSCHMANN y BURY siguiendo a KAYSER y KOCHALSKY). Esta opción nuestra, por otra parte, es la que adoptan tanto BURY como FLÜCKIGER y BETT.

tan las representaciones creíbles[315]. Porque, a propósito de estos criterios suyos, una de dos: o los han adoptado porque los consideran útiles para el cotidiano transcurso de la vida, o porque los consideran útiles para el descubrimiento de la verdadera realidad de las cosas. Y si afirmaran lo primero, resultarían ab- 436
surdos, ya que, por sí misma, ninguna de estas representaciones es de utilidad para la conducta vital, sino que cada una de ellas requiere también de la observación según la cual tal representación resulta creíble por tal motivo y tal otra, por tal otro motivo, resulta contrastada e irreversible[316]. Si afirmaran, en cambio, 437
que los consideran útiles para descubrir la verdad, se equivocarían, ya que ni la representación creíble es el único criterio de la verdad, pues, para descubrirla, esa representación tiene que ser contrastada mucho antes, ⟨ni lo es la representación a la vez creíble y contrastada⟩[317], debido al hecho de que, al ir contrastando todas y cada una de las cosas que observamos en el contexto de esta representación, a veces[318] nos asalta la sospecha de haber dejado a un lado alguna de las que en ese contexto se

[315] Es decir, los académicos: *cf.* §§ 174 s., 371, 401.

[316] Sexto ha explicado estas nociones en §§ 176-189, atribuyéndolas a Carnéades.

[317] Colmamos la laguna en el texto con la integración de HEINTZ (περιωδευμένην ⟨εἶναι· οὔτε ἡ πιθανὴ ἅμα καὶ περιωδευμένη⟩), aceptada también por KOCHALSKY y luego por RUSSO y FLÜCKIGER. Por su parte, BURY y BETT (aunque este último parece mirar con buenos ojos la integración sugerida por el propio MUTSCHMANN en su aparato crítico, pues la traduce en nota) se limitan a colmarla con εἶναι, tal como hizo BEKKER, que fue el primero que estableció la existencia aquí de una laguna. Pero parece claro que aquí faltan más palabras, como dice MUTSCHMANN *in apparatu* y señala BETT en nota *ad loc*, y creemos que la integración de HEINTZ encaja mejor en la estructura sintáctica del párrafo (οὔτε ... οὔτε ...: «ni ... ni ...»).

[318] Adoptamos la sugerencia *in apparatu* de MUTSCHMANN («an ἐνίοτε?»), en sustitución de la lectura manuscrita μή, justamente eliminada por todos los editores.

deben examinar, porque, si se da una reversión en el pensamiento, el conocimiento de la verdad salta por los aires.

438 En general, estos filósofos dan la impresión de ser refutados por sus propias críticas. En efecto, al igual que, cuando atacaban la representación aprehensiva, sostenían que esta no es criterio de la verdad porque a su lado se encuentran también otras representaciones indistinguibles de ella pero falsas, del mismo modo no es improbable que, en un examen detenido de la representación creíble, junto a las cosas contrastadas encontremos también algunas otras que son falsas, de manera que, por decirlo así, tengamos la impresión de estar en una buena disposición de alma y de cuerpo, sin ser así, o nos parezca que vemos el objeto representado a una distancia adecuada, cuando la realidad es otra.

439 En todo caso, y recapitulando, si ni todas las representaciones son creíbles, ni todas increíbles, ni algunas creíbles y otras increíbles, la representación no puede ser criterio de la verdad. De lo cual se sigue que no existe ningún criterio, ya que ni el agente ni el instrumento ni la aplicación[319] proporcionan un conocimiento seguro.

440 Pero los dogmáticos[320] acostumbran a replicar inquiriendo cómo es que el escéptico puede declarar que no existe ningún criterio. Porque o bien lo dice de manera acrítica, o bien con un criterio; y si es de manera acrítica, no será digno de crédito, mientras que si es con un criterio, caerá en contradicción y tendrá que admitir que, al decir que no existe ningún criterio, está
441 recurriendo a un criterio para apoyar esta afirmación. Y cuando
por nuestra parte argumentamos que, si existe un criterio, o está

[319] El texto griego dice literalmente «ni lo por lo cual (τὸ ὑφ᾽ οὗ) ni lo por medio de lo cual (τὸ δι᾽ οὗ) ni lo de acuerdo a lo cual (τὸ καθ᾽ ὅ)»: *vid.* § 35, con nuestra nota.

[320] Desde aquí hasta el final del § 442 constituye el frag. *SVF* II 118.

ya juzgado o no lo está, y llegamos a una de estas dos conclusiones: o la recurrencia al infinito, o la absurda afirmación de que algo pueda ser criterio de sí mismo, entonces ellos contraargumentan negando que sea absurdo admitir que algo es criterio de sí mismo, pues lo recto, por ejemplo, es apto para 442
examinarse a sí mismo y a otras cosas, y la balanza sirve para pesar tanto la equivalencia de las demás cosas como la suya propia, y la luz se muestra capaz de revelar no sólo las demás cosas sino también a sí misma, y en consecuencia también el criterio puede resultar criterio de otras cosas y de sí mismo.

Contra la primera objeción hay que decir que es costumbre 443
escéptica no asentir a las creencias que se tienen por ciertas, sino contentarnos en su caso con la presunción general, por considerarla una base suficiente en sí misma, pero sí hablar a favor de las cosas que parecen inverosímiles y situar cada una de ellas en una posición de equivalencia respecto a la credibilidad de las cosas tradicionalmente admitidas. También en el presente caso, por tanto, no echamos mano de los argumentos contra el criterio para suprimirlo, sino con la intención de mostrar que no siempre merece confianza la existencia de un criterio, puesto que la idea opuesta encuentra también una base similar. Además, aunque demos la impresión de contribuir realmente a 444
la supresión del criterio, podemos utilizar para ello, aunque no como criterio, la representación corriente, basándonos en la cual establecemos los argumentos de convicción que encontramos a mano para negar la existencia del criterio, pero el hacer esto no significa que demos nuestro asentimiento, debido al hecho de que también los argumentos opuestos son igualmente convincentes.

«Sí, ¡por Zeus!», dicen, «pero una cosa puede ser también 445
criterio de sí misma, como ocurría en el caso de la regla y de la balanza». Mas esta objeción es pueril, pues por encima de cada uno de estos instrumentos existe un criterio superior, como es la

sensación y el intelecto, a partir del cual procedemos a la construcción de aquellos; pero los estoicos no admiten que haya ningún criterio por encima del que ahora está sometido a discusión. Por tanto, este criterio no merece credibilidad, al afirmar respecto de sí mismo algo cuya veracidad no tiene modo de probar.

446 Pero basta con lo dicho acerca del criterio; y como este tratado tiene ya una extensión suficiente, daremos comienzo a otro en el que intentaremos discutir por separado y de forma específica sobre la verdad.

CONTRA LOS LÓGICOS II

(*Contra los dogmáticos* II = *Adversus mathematicos* VIII)

SUMARIO

2. Dificultades particulares (55-140).
   a. Refutación de quienes sostienen que todas las cosas son falsas (55).
   b. Dificultades introducidas por Demócrito y Platón al rechazar las sensaciones (56-62).
   c. Dificultades introducidas por estoicos y epicúreos con su tratamiento de las representaciones (63-68).
   d. Dificultades para dilucidar si el plano referencial de lo verdadero es el enunciado (69-129).
      i. Definición y tipos de enunciados (70-74).
      ii. Dificultades para establecer la existencia de enunciados (75-78) y de proposiciones (79-84).
      iii. Dificultades para admitir la existencia de proposiciones verdaderas y falsas (85-86).
      iv. Dificultades para establecer la noción de verdadero y falso en el estoicismo (87-90).
      v. Dificultades planteadas por el argumento platónico de la negación aplicado a la proposición (91-91).
      vi. Tipos de proposiciones (93-98).
      vii. Dificultades suscitadas por las proposiciones simples (99-107).
      viii. Definición y tipos de las proposiciones no simples, y dificultades que estas suscitan (108-129).
   e. Dificultades para dilucidar si el plano referencial de lo verdadero es la expresión (130-136).
   f. Dificultades para dilucidar si el plano referencial de lo verdadero es la actividad del pensamiento (137-139).

IV. Transición a B y C (140).

B. El signo (141-299).
  I. Consideraciones introductorias (141-144).
  II. Cuestiones de taxonomía y metodología (145-161).
    1. Distinción entre cosas evidentes y no evidentes, y modos o grados de las no evidentes (145-150).
    2. Distinción entre el signo evocativo y el signo indicativo, y declaración de que la crítica escéptica se limita al indicativo (151-158).
    3. Recordatorio del procedimiento escéptico habitual (159-161).
  III. Dificultades relativas al signo (161-299).
    1. Dificultades suscitadas por el carácter relativo del signo (161-175).
    2. Desacuerdo acerca de si el signo es sensible o inteligible, y problemas derivados (176-182).
    3. Dificultades derivadas de admitir que el signo es sensible (183-243).
      a. Dificultades suscitadas por el desacuerdo acerca de la existencia y naturaleza de las cosas sensibles (183-187).
      b. Dificultades derivadas del hecho de que el signo no afecta a todos de la misma manera (188-191).
      c. Réplica de los dogmáticos y respuesta (192-202).
      d. Otras tres dificultades puntuales (203-207).
      e. Dificultades de asumir que lo semejante es indicativo de lo semejante, y controversia al respecto (208-214).
      f. Argumento de Enesidemo contra el signo como cosa manifiesta (215-243).
        i. Planteamiento y explicación (215-216).
        ii. Validación inicial de las premisas y la conclusión (217-222).
        iii. Taxonomía de los argumentos indemostra-

bles e inclusión en ella del argumento de Enesidemo (222-238).

iv. Versiones simplificadas del argumento de Enesidemo (239-243).

4. Dificultades derivadas de admitir que el signo es inteligible (244-274).
   a. Exposición y desarrollo de la doctrina estoica del signo como proposición (244-256).
   b. Dificultades planteadas por el desacuerdo acerca de si el signo es sensible o inteligible (257).
   c. Dificultades planteadas por el desacuerdo acerca de la existencia real de los enunciados (258-261).
   d. Dificultades para dilucidar si los enunciados son corpóreos o incorpóreos (262-268).
   e. Dificultades suscitadas por el conflicto de esta doctrina con la evidencia de las cosas (269-271).
   f. Argumentos ya aplicados contra quienes admiten que el signo es sensible, y dificultades que suscitan en este caso (272-274).
5. Contraargumentos dogmáticos (275-284).
6. Réplica a los contraargumentos dogmáticos (285-297).
7. Conclusión: ante la equivalencia de las posiciones, se impone la suspensión del juicio; transición a C (298-299).

C. La demostración (300-481).

I. Precisiones sobre el concepto de demostración (300-315).

II. Relación de la demostración con las cosas no evidentes (316-336).

III. Argumentos que cuestionan la existencia de demostración (337-481).

1. Rechazo del argumento epicúreo basado en el concepto de demostración (337-336a).
2. Dificultades planteadas por la distinción entre demostración genérica y demostración específica (337a-356).
   a. Imposibilidad de establecer la prioridad de un tipo de demostración sobre otro (340-347).
   b. Respuesta de Demetrio Lacón a la anterior objeción, y rechazo de aquella (348-356).
3. Dificultades para establecer si las premisas de la demostración son aparentes o no evidentes (357-366).
4. Dificultades planteadas por la asunción de hipótesis (367-378).
5. Dificultades planteadas por la necesidad de un criterio para establecer la demostración (379-380).
6. Dificultades planteadas por el propio concepto de demostración (381-390).
7. Dificultades planteadas por la naturaleza evidente o no evidente de la demostración y de lo demostrado (391-395).
8. Dificultades planteadas por las teorías estoicas sobre la demostración (396-447).
   a. Dificultades planteadas por la relación de la demostración con el concepto de representación (397-410).
   b. Distinción entre argumentos deductivos, verdaderos y demostrativos (411-423).
   c. Dificultades con el argumento deductivo, y por tanto con el demostrativo (424-428).
   d. Distinción entre argumentos concluyentes e inconcluyentes, y variedades de estos últimos (428-434).

e. Dificultades con todas las formas de argumentos inconcluyentes, y consecuente incognoscibilidad de los argumentos concluyentes y de los demostrativos (435-447).

9. Dificultades planteadas por la indeterminación de las premisas de la proposición hipotética en el caso de la demostración (448-452).
10. Dificultades planteadas por la naturaleza relativa de la demostracion (453-462).
11. Contraargumentación dogmática: los argumentos escépticos contra la demostración se refutan a sí mismos (463-469).
12. Réplica escéptica a la contraargumentación dogmática (470-481).

D. Transición al *Contra los físicos* (481).

NOTA TEXTUAL

Se listan aquí las variantes textuales adoptadas en *D.* II respecto al texto de Mutschmann, señaladas, por mor de la precisión, tanto con el número de párrafo como con (entre paréntesis) la numeración de página y línea de la edición de Bekker; para las referencias bibliográficas, indicadas simplemente (tanto aquí como en las notas correspondientes) mediante el nombre del autor, remitimos a lo dicho en la parte final de la introducción.

Pasaje	Edición de Mutschmann	Variante adoptada
8 (290, 8)	τὸν Αἰνησίδημον καθ' Ἡράκλειτον (καθ' Bekker : καὶ codd.)	τὸν Αἰνησίδημον ἀκαθ' Ἡράκλειτονἐ (δελεῆι υτ γλοσσαμ)
22 (293, 15)	εἰς τὸν δι' ἀλλήλων ἐκπεσούμεθα τρόπον	εἰς τὸν δι' ἀλλήλων ἐμπεσούμεθα τρόπον (Ηεινζ)
25 (293, 30)	τὰ ἄδηλα ἔσται ἀληθῆ.	τὰ ἄδηλά ἐστιν ἀληθῆ. (Bekker)
30 (294, 17)	ἀληθές ⟨.....⟩.	ἀληθές· ⟨ὅπερ εὔηθες⟩. (Kochalsky)

Pasaje	Edición de Mutschmann	Variante adoptada
65 (301, 5)	εἰς τὴν ὁμοίαν ἐκπέπτωκεν ἀπορίαν	εἰς τὴν ὁμοίαν ἐμπέπτωκεν ἀπορίαν (Heintz)
79 (304, 7)	οὐδέν ἐστιν αὐτοτελὲς πρᾶγμα οὐδὲ ἀξίωμα.	οὐδέν ἐστιν αὐτοτελὲς [πρᾶγμα οὐδὲ] ἀξίωμα. (Kayser)
85 (305, 14)	τοῦ ἀξίωμα εἶναί τι, ⟨....⟩ ἀληθὲς	τοῦ ἀξίωμα εἶναί τι, ⟨τὸ ἀξίωμα εἶναί τι⟩ ἀληθὲς (Kochalsky)
91 (307, 7)	μετοχῇ τοῦ μικροῦ ἔσται τι μικρόν.	μετοχῇ τοῦ μικροτέρου ἔσται τι μικρόν. (Kochalsky)
93 (307, 25)	ἐξ ἀξιωμάτων διαφερόντων ⟨καὶ⟩ διὰ τινὸς (καὶ add. Kochalsky)	ἐξ ἀξιωμάτων διαφερόντων διὰ τινὸς (codd.)
101 (309, 20-21)	†οὔθ' ἡ ψυχὴ δείκνυται οὔτε τὸ σῶμα οὔτε τὸ ὅλον, ὑπὸ τὴν δεῖξιν πίπτοντα†	οὔθ' ἡ ψυχὴ δείκνυται οὔτε τὸ σῶμα, ὥστε οὐδὲ τὸ ὅλον ὑπὸ τὴν δεῖξιν πίπτον ἔσται (Bury)
106 (311, 1)	τὸ δὲ ποιοῦν ἔστι καὶ ὑπάρχει· ⟨...⟩ ἡ ἄρα ἀπόφασις	τὸ δὲ ποιοῦν ἔστι καὶ ὑπάρχει· ἡ ἄρα ἀπόφασις (codd.)
162 (322, 15)	τὸ λευκὸν ἢ τὸ μέλαν ἢ τὸ πικρὸν	τὸ λευκὸν ἢ τὸ μέλαν [ἢ τὸ πικρὸν] (Bekker)
164 (322, 28)	τῶν πρός τι ἐστὶν ⟨.....⟩· τινὸς γάρ ἐστι σημεῖον	τῶν πρός τι ἐστὶν ⟨οὕτω καὶ τὸ σημεῖον τῶν πρός τι ἐστίν⟩· τινὸς γάρ ἐστι σημεῖον (Bekker)
195 (330, 2)	ὑπάρχειν, ὥστε	συνυπάρχειν, ὥστε (Bury, in app.)

Pasaje	Edición de Mutschmann	Variante adoptada
204 (331, 23-25)	παρὰ τοῖς τὰ οὐράνια πραγματευσαμένοις [...] καὶ τοῖς ἐμπειρικῶς ἰατρεύουσιν	⟨τὰ⟩ παρὰ τοῖς τὰ οὐράνια πραγ ματευσαμένοις [...] καὶ ⟨τὰ παρὰ⟩ τοῖς ἐμπειρικῶς ἰατρεύουσιν (Kochalsky)
214 (333, 18)	ἀδιακρίτου στάσεως οὔσης	ἀδιακρίτου διαστάσεως οὔσης (Heintz)
230 (337, 19)	ἐκ πρώτου ⟨.....⟩ ἀναποδείκτου	ἐκ πρώτου ⟨καὶ δευτέρου⟩ ἀναποδείκτου (Mutschmann, in app.)
233 (338, 6)	παραλελειμμένον τάξαντες	παραλελειμμένον· ⟨ὃ⟩ τάξαντες (Bett)
237 (339, 17)	τὸ τοῦ ἐκκειμένου ⟨.....⟩ τρίτῳ ἀναποδείκτῳ.	τὸ τοῦ ἐκκειμένου ⟨λόγου συμπέρασμα τὸ «οὐκ ἄρα τὰ σημεῖά ἐστι φαινόμενα»⟩ τρίτῳ ἀναποδείκτῳ. (Kochalsky)
255 (343, 11-12)	τὸ μέντοι σημεῖον καὶ σημειωτὸν κἂν τούτοις παρὸν παρόντος ἐστίν.	τὸ μέντοι σημεῖον [καὶ σημειωτὸν] κἂν τούτοις παρὸν παρόντος ἐστὶν ⟨σημεῖον⟩. (Heintz)
277 (348, 2)	τὸ τοιοῦτον συνημμένον «εἰ ἔστι κίνησις, ἔστι κενόν» (συνημμένον Bekker: συμπεπλεγμένον codd.)	τὸ τοιοῦτον συμπεπλεγμένον «⟨ἔστι κίνησις, καὶ⟩ εἰ ἔστι κίνησις, ἔστι κενόν» (Heintz)

Pasaje	Edición de Mutschmann	Variante adoptada
282 (349, 12)	(τοῦ τε εἶναι σημεῖον καὶ τοῦ μὴ εἶναι) ⟨....⟩ ἐπεὶ (lacunam sic fere explet Mutschmann: εἶναι, ⟨συνεστώς, ᾧ ἀκολουθεῖ πάντως αὐτὸ ἀληθὲς εἶναι⟩ vel ⟨ὥστε πάντως ἀναγκαῖον αὐτὸ ἀληθὲς εἶναι⟩ ἐπεὶ)	(τοῦ τε εἶναι σημεῖον καὶ τοῦ μὴ εἶναι), ἐπεὶ (codd.)
291 (351, 24)	τῆς μὲν τῶν ἄλλων θεωρητικῆς τέχνης	τῆς μὲν τῶν ἀδήλων θεωρητικῆς τέχνης (Kayser)
296 (352, 27)	χρήσαιτο τῷ σημείῳ	χρήσαιτο τούτῳ σημείῳ (Kayser)
332 (360, 7)	λῆγον ἐπ' ἀληθὲς ἔσται ἀληθὲς	λῆγον ἐπ' ἀληθὲς ⟨τὸ «ἔστι κενὸν»⟩ ἔσται ἀληθὲς (Kochalsky)
334 (360, 17)	διάφωνα δὲ καὶ τὰ ἄδηλά ἐστιν	διάφωνα δὲ ὄντα ἄδηλά ἐστιν (Bury)
365 (368, 7)	οἱ ἑτερόδοξοι, ⟨.....⟩ λόγῳ δ' ἀποδεῖξαι (lacunam sic fere explet Mutschmann: ⟨τὰ μὲν φαινόμενα οὐ πάντως τιθέμενοι⟩)	οἱ ἑτερόδοξοι, λόγῳ γ' ἀποδεῖξαι (cj. ego: cf. λόγῳ τ' ἀποδεῖξαι Fabrizius, λόγῳ [δ'] ἀποδεῖξαι Bury)
365 (368, 8-9)	καὶ ἄλλως τὸ ὅτι τοῖς φαινομένοις δεῖ πιστεύειν ⟨....⟩;	καὶ ἄλλως πόθεν (Bekker) ὅτι τοῖς φαινομένοις δεῖ πιστεύειν ⟨ἐκ λόγου μόνον οἷόν τε κρατύνειν⟩; (Kochalsky)

Pasaje	Edición de Mutschmann	Variante adoptada
372 (369, 23)	ἔσται δὲ τοῦτο ἀληθές (τὸ τὰ ἓξ ὀκτὼ ὑπάρχειν) ⟨....⟩.	ἔσται δὲ τοῦτο ἀληθές (τὸ τὰ ἓξ ὀκτὼ ὑπάρχειν)· ⟨εἰ γὰρ τὰ τρία τέσσαρά ἐστι, τὰ ἓξ ὀκτὼ γενήσεται. ἀλλὰ μὴν τὰ τρία τέσσαρά ἐστιν, ὡς ἡ ὑπόθεσις δίδωσιν· τὰ ἄρα ἓξ ὀκτώ ἐστιν.⟩ (Kochalsky)
378 (370, 27)	καὶ παρενθήκης	καὶ παρενθήκη (Kochalsky)
409 (376, 18)	ἔνια δὲ τοιαύτην ἔχει φύσιν ⟨....⟩	ἔνια δὲ ⟨οὐ⟩ τοιαύτην ἔχει φύσιν (Bury)
421 (378, 23)	ψεῦδός ⟨ἐστιν⟩, οἷον	ψεῦδός, οἷον (codd.)
421 (378, 24)	«εἰ φῶς ἔστι, καὶ εἰ ἡμέρα ἔστι, φῶς ἔστιν».	«εἰ φῶς ἔστι, καὶ εἰ ἡμέρα ἔστι, φῶς ἔστιν, ⟨ἡμέρα ἄρα ἔστιν⟩». (Kochalsky)
441 (383, 10)	πρὸς ἐκείνους	πρὸς ἐκεῖνο (Heintz)
443 (383, 26-27)	ἐστιν † εἰς οἰκείαν ἀπόρησιν †	ἐστιν ⟨ὑγιές, οὓς γε ῥᾳδίως περιτρέπειν ἐστὶν⟩ εἰς οἰκείαν ἀπόρησιν (Mutschmann, in app.)
448 (385, 1)	καθὼς παρεστήσαμεν	καθὼς παραστήσομεν (Heintz)
450 (385, 10)	ἓν ἔστι κίνησις	εἰ ἔστι κίνησις (correxi)

Pasaje	Edición de Mutschmann	Variante adoptada
458 (386, 21-23)	... τὸ πρός τι. σὺν τούτοις τοῦ χωρίς ἐστι τὸ πρός τι· τὸ γὰρ ἄνω τοῦ κάτω χωρίς ἐστιν. εἴπερ δ' ὑπάρχει ...	... τὸ πρός τι. εἴπερ δ' ὑπάρχει ... (Kochalsky, qui in 461, p. 387, 15 transp. quae hic exstant, nisi quod scribit σὺν τούτοις *ἑαυτοῦ* χωρίς ἐστι κτλ.)
461 (387, 15)	ἄνω καὶ κάτω. τὸ αὐτὸ	ἄνω καὶ κάτω. σὺν τούτοις ἑαυτοῦ χωρίς ἐστι τὸ πρός τι· τὸ γὰρ ἄνω τοῦ κάτω χωρίς ἐστιν. τὸ αὐτὸ (Kochalsky; vid. ad 458, p. 386, 21-23)
463 (387, 23)	οἱ δογματικοὶ [λόγοι] τῶν φιλοσόφων τὸν ἀξιοῦντα μὴ εἶναι ἀπόδειξιν	οἱ δογματικοὶ τῶν φιλοσόφων τὸν ἀξιοῦντα μὴ εἶναι ἀπόδειξιν λόγον (Heintz)
469 (389, 5)	ἐν τῷ δευτέρῳ συνημμένῳ ⟨....⟩ εἶχεν	ἐν τῷ δευτέρῳ συνημμένῳ ⟨καὶ⟩ εἶχεν (Kochalsky)

Todas las aporías que suelen presentarse por parte de los 1
escépticos para la supresión del criterio de la verdad, las hemos repasado ya en el tratado recién concluido y, tras añadir también un cuadro histórico desde los antiguos físicos hasta los filósofos más recientes[1], además de todo esto prometimos también tratar de manera particular el propio concepto de la verdad[2]. En consecuencia, cumpliendo ahora nuestra promesa, consideremos en primer lugar si existe algo verdadero.

¿Existe algo verdadero?

Es cosa manifiesta ya para todos que 2
la inexistencia de un criterio claro comporta también necesariamente la no evidencia de lo verdadero; sin embargo, será posible mostrar también, por añadidura, que, aunque no digamos nada directamente contra el criterio, la disensión en torno al propio concepto de verdadero es suficiente para llevarnos a la suspensión del juicio; y al igual[3] que, si no existe 3
en la naturaleza de las cosas lo derecho y lo torcido, tampoco hay una regla capaz de comprobarlos, y si no existen cuerpos pesados y ligeros se va al traste también la construcción de la balanza, del mismo modo, si no existe nada verdadero, de-

[1] *Vid. D.* I 46-260.

[2] *Vid. D.* I 446.

[3] Los §§ 3-10 son paralelos a *P.* II 85.

saparece también el criterio de la verdad. Y comprenderemos que no existe nada verdadero o falso, si nos atenemos a los argumentos de los dogmáticos, una vez que hayamos expuesto la controversia que sobre esta cuestión se ha generado entre ellos.

4 En efecto, entre quienes han indagado acerca de lo verdadero, unos afirman que no existe nada verdadero, y otros que sí existe; y entre los que afirman que sí existe, unos han dicho que sólo son verdaderas las cosas inteligibles, otros que sólo las sensibles, y otros que lo son en común tanto las sensibles como
5 las inteligibles. Así, Jeníades de Corinto, como indicábamos más arriba[4], afirma que nada es verdadero, y puede que también Mónimo el Cínico[5], al declarar que «todo es vanidad», esto es,
6 presunción de lo inexistente como si fuera existente. Platón y Demócrito postularon que sólo son verdaderas las cosas inteligibles, pero mientras que Demócrito lo hizo basándose en el hecho de que no hay ningún sustrato sensible en la naturaleza, dado que la naturaleza de los átomos que constituyen todas las
7 cosas carece de toda cualidad sensible[6], Platón, en cambio, se basó en el hecho de que las cosas sensibles siempre devienen, pero nunca son, dado que su sustancia fluye al modo de un río, hasta el punto de que ni por el corto espacio de dos segundos permanece idéntica ni, como decía también Asclepíades, permite que se la señale dos veces seguidas debido a la rapidez de

---

[4] En *D.* I 53 s. (*cf.* también 388).

[5] *Vid. D.* I 48 y 87 s.

[6] Demócrito, frag. 68 A 59 Diels-Kranz. Como advierte M. Andolfo, *Atomisti antichi. Testimonianze e frammenti*, Milán, 2001, pág. 492, n. 36, para comprender correctamente este testimonio de Demócrito hay que tener en cuenta que su noción de cosa o realidad «inteligible» es bien distinta de la de Platón. Para Demócrito, «los átomos y el vacío son "realidades inteligibles" en cuanto que son realidades *meta-fenoménicas*, o sea físicas, pero no perceptibles con los sentidos y por lo tanto aprehensibles sólo por la inteligencia».

su fluir[7]. Enesidemo [según Heráclito][8] y Epicuro se decantaron 8
en general por las cosas sensibles, pero difirieron en lo particular. Enesidemo, en efecto, habla de una cierta diferencia entre las apariencias fenoménicas y sostiene que, entre estas, unas aparecen a todos en general y otras a alguno en particular, y de ellas son verdaderas las que aparecen a todos en general, y falsas las que no son de este tipo; de ahí que a lo que se verifica por la común opinión se le haya llamado, por derivación, verdadero[9]. Epicuro, en cambio, decía que todas las cosas sensibles 9
son verdaderas y existentes, pues no encontraba diferencia entre afirmar que algo es verdadero y afirmar que algo es realmente existente; en consecuencia, al describir lo verdadero y lo falso, afirma: «Es verdadero aquello que es tal como se dice que

---

[7] Con la metáfora del río para indicar que todas las cosas sensibles están eternamente en devenir, alude Sexto a la influencia del heraclitismo en Platón (a través de Crátilo, según ARISTÓTELES, *Metafísica* I 6 [987a 32]). Sobre el médico epicúreo Asclepíades de Prusa, *vid. D.* I 91, con nuestra nota.

[8] El texto de MUTSCHMANN presenta aquí la expresión καθ' Ἡράκλειτον («según [o «siguiendo a»] Heráclito»: sobre el heraclitismo de Enesidemo, *vid. D.* I 349, con nuestra nota), donde καθ' es corrección de BEKKER, por el καὶ de los manuscritos, aceptada por la mayoría de los editores y traductores. Sin embargo, ya HIRZEL dudaba si no habría que eliminar esta precisión, y de hecho así lo hace BETT, para quien tanto una como otra lectura están fuera de lugar en este pasaje. Por nuestra parte, hemos decidido igualmente eliminar esa precisión, pero no sólo por las razones señaladas por BETT, sino también porque sospechamos que se trataría de una glosa de algún lector o comentarista que quiso dejar constancia de que la conocida metáfora del río para indicar el devenir de las cosas sensibles, mencionada en la frase inmediatamente anterior, la había utilizado «*también* Heráclito» (καὶ Ἡράκλειτον); la acotación, por tanto, no se referiría originalmente a Enesidemo, sino a Asclepíades, y habría sido luego incorporada al texto por algún copista en el lugar equivocado.

[9] Con el verbo «se verifica» hemos tratado de verter la explicación etimológica que da Sexto del término ἀληθές («verdadero»), pues el texto griego dice literalmente τὸ μὴ λῆθον («lo que no se oculta» o «lo que no pasa desapercibido»), utilizando un participio que tiene la misma raíz que ἀληθές.

es», y «Es falso aquello que no es tal como se dice que es»[10]. Y añade que la sensación, al ser capaz de percibir los objetos que se le presentan y no quitar ni añadir ni cambiar nada, por el hecho de ser irracional, dice en todo momento la verdad y capta el objeto existente tal como es de suyo por naturaleza; y que, mientras que todas las cosas sensibles son verdaderas, las opinables difieren, siendo unas verdaderas y otras falsas, según
10 señalamos antes[11]. Los estoicos, por su parte, dicen que son verdaderas algunas cosas sensibles y algunas inteligibles, pero las sensibles no lo son directamente, sino por referencia a las inteligibles relacionadas con ellas; pues, según estos, «es verdadero lo que tiene existencia real y se opone a algo, y falso lo que no tiene existencia real y se opone a algo»[12], lo cual, al consistir en una proposición incorpórea, es inteligible.

11 Pero, aunque este ha sido el principal punto de desacuerdo respecto a la verdad, ha habido también entre estos filósofos otra controversia[13], según la cual unos han situado lo verdadero y lo falso en el terreno del significado, otros en el de la expresión[14], y otros en el de la actividad del pensamiento. De la primera opi-

---

[10] EPICURO, frag. 244 Usener. Sexto se ha referido ya a esta doctrina epicúrea en *D*. I 203 ss.

[11] *Cf. D*. I 210. La frase anterior a esta referencia de Sexto forma parte del frag. 247 Usener de EPICURO.

[12] *SVF* II 195. Estas definiciones se discutirán más adelante, en §§ 85-90; *cf*. también *D*. V 220.

[13] Los §§ 11-12 constituyen el frag. *SVF* II 166.

[14] El término que traducimos por «expresión» es φωνή, en el sentido de «sonido(s) articulado(s)»: se trata, como se dice a continuación, de la parte material del signo lingüístico, identificada con el significante y opuesta al contenido semántico o significado. Sobre la teoría estoica del lenguaje como conjunto de sonidos articulados, *vid*. §§ 130 ss. (pero *cf*. § 336, donde se atribuye a los epicúreos la idea de que la demostración está compuesta de φωναί, frente a los estoicos, para quienes está compuesta de «enunciados incorpóreos» [ἀσώματα λεκτά]).

nión han sido sin duda exponentes destacados los estoicos, al afirmar que hay tres elementos que están interrelacionados: el significado, el significante y el objeto[15], y que, de estos, el sig- 12
nificante corresponde a la expresión, por ejemplo el nombre «Dión»; el significado, a la propia cosa indicada por la expresión y que nosotros percibimos al someterse a nuestra facultad intelectiva, pero que los bárbaros no captan por más que oigan la expresión; y el objeto, al referente externo, como es el propio Dión. Dos de estos elementos son corpóreos, como son la expresión[16] y el objeto, y uno es incorpóreo, como es la cosa significada, o sea el enunciado[17], y es esto precisamente lo que es verdadero o falso; pero no lo es siempre de forma generalizada, sino que unas veces es defectivo y otras completo en sí mismo, y de este enunciado completo en sí mismo procede lo que se denomina proposición, cuya definición esbozan los estoicos así: «Proposición es aquello que es verdadero o falso». En cambio, 13
Epicuro y Estratón el Físico, al admitir sólo dos elementos, el significante y el objeto, parece que se atienen al segundo punto de vista y que localizan en la expresión lo verdadero y lo falso[18]. En cuanto a la última opinión (me refiero a la que sitúa lo verdadero en la actividad del pensamiento), da la impresión de ser una mera invención de escuela[19].

---

[15] Traducimos así el término τὸ τυγχάνον, literalmente «aquello de lo que se trate en cada momento», «lo que encarte», es decir, como se explica más adelante, la realidad externa subyacente al signo lingüístico, en su amplia y azarosa variedad.

[16] Sobre la naturaleza corpórea o material de la «expresión» (φωνή) según los estoicos, *cf.* Diógenes Laercio, VII 55 s.

[17] Sobre los «enunciados» (λεκτά) estoicos, que Sexto tratará por extenso en §§ 69-78 y 258-265, *vid.* nuestra nota a *D.* I 38.

[18] Estratón, frag. 115 Wehrli (sobre este filósofo peripatético, *vid. D.* I 350, con nuestra nota); *cf.* Epicuro, frag. 259 Usener.

[19] No está claro qué quiere decir Sexto al calificar esta tercera opinión como «una mera invención de escuela»; no parece que se refiera a que escasea-

14 Por consiguiente, ya que hemos dado un repaso sumario de esta cuestión, dirijamos ahora nuestra atención a las aporías particulares, que trataremos unas de manera más general, dirigiendo nuestras críticas contra todas las posiciones expuestas, y otras de manera más específica, dirigiéndolas contra cada una de ellas.

15 Siguiendo este orden[20], comencemos nuestra discusión por las críticas generales. Pues bien, quien dice que existe algo verdadero, o bien se limita a declarar que existe algo verdadero, o bien lo demuestra. Y si se limita simplemente a declararlo, obtendrá como respuesta la mera aserción contraria, o sea que nada es verdadero. Si demuestra, en cambio, que existe algo verdadero, o lo demuestra con una demostración verdadera o con una no verdadera. Pero no podría afirmar que lo hace con una demostración no verdadera, pues algo así no sería creíble. Y si lo hace con una demostración verdadera, ¿de dónde saca que es verdadero aquello que demuestra que existe algo verdadero? Si dice que es verdadero por sí mismo, también será igualmente verdadera por sí misma la afirmación de que
16 nada es verdadero, mientras que, si recurre a una demostración, habrá que preguntar de nuevo cómo es que es verdadera también esta demostración, y así hasta el infinito. Por tanto, puesto que para saber si existe algo verdadero debemos captar antes una infinidad de cosas, y es imposible captar una infinidad de cosas, resulta imposible saber con seguridad si existe algo verdadero.

17 Además[21], si existe algo verdadero, o es aparente, o es no evidente, o es en parte aparente y en parte no evidente. Pero ni

ran sus valedores, como apuntan LONG y SEDLEY, vol. 2, pág. 197, pues en § 137 alude a «algunos» que la sostienen.

[20] Los §§ 15-16 son paralelos a *P.* II 85.

[21] Los §§ 17-31 son paralelos a *P.* II 88-94.

es aparente, como estableceremos, ni no evidente, como de-
mostraremos, ni en parte aparente y en parte no evidente, como
explicaremos: por tanto, no existe nada verdadero.
En efecto, si es aparente, entonces o todo lo aparente es ver- 18
dadero, o bien sólo alguna cosa aparente es verdadera. Pero no
todo lo aparente es verdadero, porque lo que experimentamos
en sueños o en estado de locura no es verdadero, puesto que si
lo fuera, dado que las apariencias presentan una gran conflicti-
vidad, habría que admitir que las cosas que entran en conflicto
coexisten realmente unas con otras y resultan verdaderas por
igual, lo cual es absurdo. Por tanto, no todo lo aparente es ver-
dadero. Y si alguna cosa aparente es verdadera y alguna falsa, 19
debemos tener un criterio para distinguir qué cosa aparente es
verdadera y cuál es falsa. Ahora bien, este criterio o es aparente
para todos o es no evidente. Y si es aparente, puesto que no todo
lo aparente es verdadero, también este criterio, al tratarse de
algo aparente, deberá ser probado por otra cosa aparente, y esta
última por otra distinta, y así hasta el infinito. En cambio, si el 20
criterio es no evidente, serán verdaderas no sólo las cosas apa-
rentes, sino también las no evidentes; pues si aceptamos aquella
cosa no evidente que asumimos como confirmación de lo apa-
rente, entonces alguna cosa no evidente debe ser verdadera,
ya que sin duda lo verdadero no se juzga con algo falso. Pero 21
si algo no evidente es verdadero, entonces lo aparente no es lo
único verdadero, como suponíamos en principio. Además, ¿de
dónde sacamos que esta cosa no evidente sea también verdade-
ra? Porque si lo es por sí misma, todas las cosas no evidentes
serán también verdaderas por sí mismas. En cambio, si lo es
porque se demuestra, en todo caso se demostrará que es verda-
dera o bien por medio de algo no evidente, o bien por medio de
algo aparente. Y si es por medio de algo no evidente, esto a su
vez tendrá que ser juzgado por alguna otra cosa, y esta tercera
por una cuarta, y así hasta el infinito, mientras que si es por 22

medio de algo aparente, caeremos[22] en el *tropo* del círculo vicioso, al confirmar lo aparente por medio de algo no evidente e inversamente garantizar, a su vez, lo no evidente por medio de
23 lo aparente. Pero entonces, si no es verdadero todo lo aparente ni tampoco alguna cosa aparente, nada aparente es verdadero.

24 Y desde luego, tampoco lo no evidente. Pues, una vez más, si lo verdadero es no evidente, o bien es verdadero todo lo no evidente, o bien no todo; pero ni todo lo no evidente es verdadero ni lo es alguna cosa no evidente, como vamos a establecer; por tanto, lo verdadero tampoco es no evidente. En efecto, si todo lo no evidente es verdadero, en primer lugar los dogmáticos no deberían enfrentarse, por ejemplo cuando dicen unos que sólo existe un elemento y otros que dos, o dicen unos que su número es finito y otros que infinito, ni deberían tachar de
25 falsas los unos las opiniones de los otros. Al ser verdadero todo lo no evidente, serán verdaderas las cosas que entran en contradicción, por ejemplo que el número de las estrellas es par y que es impar, pues ambas afirmaciones son no evidentes por igual, y todo lo no evidente es[23] verdadero. Pero de ningún modo pueden ser verdaderas las cosas contradictorias; por tanto, todas las
26 cosas no evidentes no son verdaderas. Y ciertamente tampoco son verdaderas algunas cosas no evidentes. Pues la afirmación de que tal cosa no evidente es verdadera y tal otra es falsa se hace o bien por sí misma y sin un criterio, o bien con un criterio. Y si se hace a la ligera, nada tendremos que objetar a quien
27 declara verdadero lo contrario. En cambio, si se hace con un criterio, este criterio es en todo caso o aparente o no evidente.

[22] Como hace BETT, siguiendo la sugerencia de HEINTZ, leemos ἐμπεσούμεθα en vez de la lección manuscrita ἐκπεσούμεθα, mantenida por MUTSCHMANN y por BURY.

[23] Con BURY y BETT, adoptamos la lectura de BEKKER, que cambia por ἔστιν («es») la lección manuscrita ἔσται («será»), mantenida por MUTSCHMANN.

Y si es aparente, será falsa la suposición inicial, a saber, que sólo lo no evidente es verdadero. Además, ¿de dónde sale que 28
sea verdadero el propio criterio con el que juzgamos lo aparente? Si lo es por sí mismo, también será digna de crédito la afirmación de que no es verdadero por sí mismo; y si lo es sobre la base de una cosa aparente, esa cosa aparente derivará también de otra cosa aparente, y así hasta el infinito; y si lo es, en fin, 29
sobre la base de una cosa no evidente, surgirá el *tropo* del círculo vicioso, puesto que no podremos dar credibilidad a lo aparente sin contar con lo no evidente, ni considerar válido lo no evidente prescindiendo de lo aparente. Por tanto, tampoco lo no evidente puede ser verdadero.

Queda, entonces, por referirnos a que es verdadero aquello 30
que es en parte aparente y en parte no evidente. ⟨Lo cual es una ingenuidad⟩[24], porque si lo aparente lo suponemos verdadero en tanto que es aparente, entonces lo suponemos verdadero o bien en tanto que toda cosa aparente es verdadera, o bien en tanto que no toda lo es; y si se asume como verdadero lo no evidente en tanto que es no evidente, o bien se asume como verdadero en tanto que todo lo no evidente es verdadero, o bien en tanto que no todo lo es. Y a partir de aquí continuaremos añadiendo las mismas aporías[25]. En consecuencia, si no es verdadero ni lo 31
aparente ni lo no evidente ni lo que es en parte aparente y en

---

[24] Para colmar la laguna mantenida aquí por MUTSCHMANN, asumimos la integración de KOCHALSKY (ὅπερ εὔηθες), a quien siguen BURY y RUSSO; BEKKER, que fue quien estableció la laguna en este punto del texto, sugería con dudas ὅπερ ἀδύνατον («lo que es imposible») o algo similar, mientras que KAYSER la integraba con ὃ πάλιν ἄτοπον («lo que es de nuevo absurdo»), propuestas ambas con menor solidez desde el punto de vista paleográfico; FLÜCKIGER, por su parte, adopta la sugerencia de BEKKER, mientras que BETT, como MUTSCHMANN, mantiene aquí la laguna, aunque en nota parece decantarse por la propuesta de KAYSER.

[25] Es decir, las señaladas en §§ 28-29.

parte no evidente, y no hay ninguna otra alternativa aparte de estas, entonces necesariamente nada es verdadero.

32 Algunos introducen también la aporía del género supremo, el ser[26]. Este género, en efecto, está por encima de todos los demás y él mismo no está subordinado a ningún otro. Así pues, o es verdadero, o es falso, o verdadero y falso a la vez, o bien ni
33 verdadero ni falso. Y si es verdadero, todas las cosas resultarán verdaderas, por cuanto que son especies suyas; y del mismo modo que, puesto que el género de los hombres es el hombre, también sus especies son hombres, y, puesto que es racional, todos los hombres particulares son racionales, y, puesto que es mortal, son igualmente mortales, así también, si el género que incluye todas las cosas es verdadero, necesariamente todas las
34 cosas que existen serán también verdaderas. Pero al ser verdaderas todas las cosas, nada será falso, y al no existir lo falso, tampoco habrá nada verdadero, como recordamos anteriormente, cuando señalamos que cada uno de estos dos opuestos se concibe en correlación con el otro[27]. Además, al ser verdaderas todas las cosas, haremos verdaderas las cosas contradictorias,

---

[26] Diversas fuentes estoicas (*SVF* II 329, 332, 333) nos transmiten que estos filósofos consideraban como «género supremo» (γενικώτατον) no «el ser» (τὸ ὄν), sino «lo algo» (τό τι), y el propio Sexto se referirá más adelante (en *D.* IV 234), criticando expresamente a los estoicos, a «lo algo» entendido como «género supremo». De ahí que algunos estudiosos, sospechando en este punto del *textus receptus*, hayan tratado de modificarlo de varias formas para adaptarlo a la mencionada doctrina. Pero, entre las razones aportadas por BETT para mantener el texto manuscrito (como hace MUTSCHMANN), no es la menor la de que Sexto no dice expresamente que se esté refiriendo aquí a una idea estoica (aunque sí lo haga en *D.* IV 234); además, DIÓGENES LAERCIO afirma (VII 61 = *SVF* III 25) que los estoicos consideraban τὸ ὄν como género supremo, por lo que, en todo caso, parece que en este asunto había cierta confusión, razón por la cual hemos decidido, aunque no sin dudas, mantener la lección manuscrita. Por lo demás, los §§ 32-36 son paralelos a *P.* II 86-87.

[27] *Vid. D.* I 394-400.

lo cual es absurdo. Por tanto, el género supremo no es verdade-
ro. Y ciertamente tampoco es falso, por las dificultades simila- 35
res que plantea. En efecto, si el género supremo es falso, todas las cosas que participan de él serán falsas; pero todo participa de él, tanto las cosas corpóreas como las incorpóreas; por tanto, todo resultará falso. Y de la afirmación de que todo es falso se
seguirán las aporías correspondientes. Queda, pues, por referir- 36
nos a que el sumo género es a la vez verdadero y falso, o ni verdadero ni falso. Pero esta alternativa es peor que las señaladas anteriormente, ya que de ella se sigue que todas las cosas particulares son verdaderas y falsas a la vez o ni verdaderas ni falsas, lo cual es absurdo. Por tanto, no existe nada verdadero.

Aparte de esto, lo verdadero pertenece o bien a las cosas que 37
se dan de manera diferenciada y por naturaleza o bien a las que se dan con relación a algo[28]; pero en realidad no pertenece a ninguna de estas cosas, como vamos a establecer; por tanto, lo verdadero no existe. En efecto, lo verdadero no existe de manera diferenciada y por naturaleza, por cuanto que lo que existe realmente de manera diferenciada y por naturaleza afecta del mismo modo a quienes se encuentran en condiciones similares: por ejemplo, lo caliente no es caliente para uno y frío para otro, sino caliente para todos los que se encuentran en las mismas condi-
ciones. Pero lo verdadero no afecta a todos de manera similar, 38
sino que la misma cosa parece verdadera considerada en relación con tal persona y falsa considerada en relación con tal otra. Por tanto, lo verdadero no pertenece a las cosas que existen realmente de manera diferenciada y por naturaleza. Y si perte-

[28] Con «cosas que se dan de manera diferenciada» (es decir, que tienen una existencia distinta e independiente, por lo que a veces se traduce como «cosas absolutas») vertemos el griego τὰ κατὰ διαφοράν, mientras que la expresión que designa a las «cosas que se dan con relación a algo» es τὰ πρός τι (que a menudo traducimos también por «cosas relativas»). Para una explicación de estos conceptos, *vid.* §§ 161 ss.; *D.* IV 263-265; *P.* I 135 ss.

nece a las que se dan con relación a algo, entonces, puesto que las cosas que se dan con relación a algo solamente se conciben, pero no tienen existencia real, en todo caso también lo verdade-
39 ro será sólo un concepto, pero no existirá realmente. Por otra parte, si lo verdadero pertenece a las cosas que se dan con relación a algo, la misma cosa será a la vez verdadera y falsa; pues igual que una misma cosa puede estar tanto a la derecha como a la izquierda (a la derecha en relación con tal cosa, y a la izquierda en relación con tal otra), y de igual modo que una misma cosa se dice que está arriba o abajo (arriba considerada con relación a lo que está situado por debajo de ella, y abajo considerada con relación a lo que está situado por encima de ella), así también diremos que la misma cosa es verdadera y falsa a la vez. Y si esto es así, vendrá a ser no más[29] verdadera que falsa, pero no verdadera, desde luego.

40 Virtualmente, también Enesidemo plantea aporías similares respecto a esta cuestión. En efecto, si existe algo verdadero, o es sensible, o es inteligible, o bien es sensible y es inteligible. Pero ni es sensible, ni es inteligible, ni tampoco ambas cosas a la vez, como se establecerá; por tanto, no existe nada verdade-
41 ro. Pues bien, que no es sensible lo argumentaremos del modo siguiente. De las cosas sensibles, unas son géneros y otras especies; y son géneros aquellas cualidades comunes[30] que se extienden a las cosas particulares, como «hombre» es aquello que se encuentra en todos los hombres particulares y «caballo» en todos los caballos particulares, mientras que son especies las propiedades particulares de cada uno, por ejemplo de Dión, de

---

[29] Para apoyar su argumentación recurre Sexto a la célebre fórmula escéptica del «no más» (οὐ μᾶλλον), explicada por extenso en *P.* I 188-191; *vid.* también *infra*, §§ 298 y 328.

[30] Traducimos así el término κοινότητες, que tenía probablemente reminiscencias del léxico médico, pues Sexto lo emplea también en *P.* I 240 junto con otras expresiones típicas de la «corriente metódica» de la medicina.

Teón, etcétera. Así pues, si lo verdadero es sensible, será también, en todo caso, algo perceptible común a una pluralidad de cosas o residente en una propiedad particular; pero ni es común ni reside en una propiedad particular; por tanto, lo verdadero no es sensible. Además, del mismo modo que lo visible es percep- 43
tible mediante la vista y lo audible es cognoscible mediante el oído y lo odorable mediante el olfato, así también lo sensible se conoce mediante la sensación en general. Pero lo verdadero no se conoce mediante la sensación en general, porque la sensación es irracional, y lo verdadero no se conoce de manera irracional. Por tanto, lo verdadero no es sensible. Y desde luego, 44
tampoco es inteligible, pues en tal caso ninguna cosa sensible será verdadera, lo cual es absurdo. Porque o bien será inteligible para todos en general o para algunos en particular. Pero lo verdadero no puede ser inteligible ni para todos en general ni para algunos en particular, pues el hecho de que sea concebido 45
por todos en general es imposible, y el hecho de que lo sea por alguno o algunos en particular resulta poco fiable y se presta a controversia. Por tanto, lo verdadero tampoco es inteligible. Pero seguro que tampoco es sensible e inteligible a la vez. Porque o bien es verdadero todo lo sensible y todo lo inteligible, o bien alguna cosa sensible y alguna cosa inteligible. Pero afir- 46
mar que es verdadero todo lo sensible y todo lo inteligible es algo impracticable, ya que las cosas sensibles entran en conflicto con las sensibles y las inteligibles con las inteligibles y alternativamente las sensibles con las inteligibles, y, si todas las cosas son verdaderas, entonces la misma cosa tendrá que ser y no ser, y resultará tanto verdadera como falsa. Por otro lado, sostener que alguna cosa sensible es verdadera y alguna cosa inteligible es verdadera resulta de nuevo inviable, porque es eso lo que se trata de investigar. Además, es consecuente decir o 47
que todas las cosas sensibles son verdaderas o que todas son falsas, pues son sensibles por igual, y no unas más y otras me-

nos, y, a su vez, las inteligibles son inteligibles por igual, y no unas más y otras menos. Pero no todas las cosas sensibles son declaradas verdaderas, ni todas falsas. Por tanto, no existe nada verdadero[31].

48 «Sí, pero la verdad no es percibida según como aparece, sino en virtud de otra causa»[32]. Bien, ¿y cuál es esa causa? ¡Que la expongan abiertamente los dogmáticos, para que nos induzca
49 al asentimiento o nos mueva a rechazarla! Además, ¿cómo perciben esa misma causa? ¿Como aparente para ellos o como no aparente? Si es como aparente, mienten cuando dicen que la verdad no es realmente según como aparece; y si es como no aparente, ¿cómo han podido percibir lo que no es aparente para
50 ellos? ¿Por sí mismo o por medio de otra cosa? Que lo perciban por sí mismo es imposible, pues nada que no sea aparente es perceptible por sí mismo; y si es por medio de otra cosa, esa otra cosa, a su vez, ¿es aparente o no aparente? Y de este modo la investigación procede hasta el infinito, y lo verdadero resulta imposible de descubrir.

51 ¿Entonces qué? ¿Debemos llamar verdadero a aquello que nos convence, a lo creíble[33], cualquiera que sea su esencia, tanto si es sensible como si es inteligible como si es ambas cosas
52 juntas, sensible e inteligible a la vez? Pero esto es también algo inviable. En efecto, si lo creíble es verdadero, puesto que la misma cosa no convence a todos ni siempre a los mismos, estaremos concediendo que la misma cosa existe y no existe, y que la misma cosa es a la vez verdadera y falsa; porque, en

[31] Los argumentos utilizados por Sexto en este párrafo son «inusualmente enrevesados y poco convincentes», como señala Bett, *Logicians*..., pág. 98, n. 16, sugiriendo que esta dificultad puede deberse en parte a problemas textuales.

[32] Sexto se ocupará con más detalle del problema de la causalidad en *D*. III 218-227.

[33] Como hacían los seguidores de Carnéades: *vid. D*. I 174 s.

cuanto que convence a algunos, será verdadera y existente, pero, en cuanto que no convence a otros, será falsa e inexistente. Pero es obviamente imposible que la misma cosa exista y no exista, y que sea verdadera y falsa; por tanto, tampoco lo 53 creíble es verdadero. A menos que llamemos verdadero a aquello que convence a muchos: por ejemplo, la miel, que convence de su dulzura a muchas personas sanas y sólo deja de hacerlo en el caso de uno que tenga ictericia[34], diremos que es verdaderamente dulce. Pero esto es una necedad, porque cuando investigamos la verdad debemos mirar no al número de quienes están de acuerdo, sino a su condición corporal; y la condición corporal del que está enfermo es una cosa, y otra distinta la constitución de todos los que gozan de salud[35]. Así pues, no 54 debemos dar mayor crédito a una condición que a otra, ya que si suponemos, a la inversa, que a muchos, por ejemplo a los que tienen fiebre, les amarga la miel, mientras que sólo uno, el que está sano, la encuentra dulce[36], sin duda deberemos decir en consecuencia que la miel es amarga, lo cual es absurdo. Por tanto, igual que en este último caso desdeñamos el testimonio de la mayoría y no dejamos de afirmar que la miel es dulce, así también, cuando muchos la encuentran dulce y uno solo amarga, evitemos llamar dulce a la miel basándonos sólo en el número de los que así la experimentan, y examinemos la verdad por otra vía.

Tales son las aporías de carácter general respecto a lo verda- 55
dero; vayamos también, seguidamente, a las de carácter parti-

---

[34] Este mismo ejemplo de la miel, que sabe amarga a quienes padecen ictericia, se encuentra también en *P.* I 101 y 211.

[35] *Cf. D.* I 333; *P.* II 44 s.

[36] Para los verbos que hemos traducido por «amarga» (πικράζεσθαι) y «encuentra dulce» (γλυκάζεσθαι), similares a los utilizados por Sexto en *D.* I 190 ss., al exponer la posición de los cirenaicos sobre las afecciones como criterio de la verdad, *vid.* nuestra nota *ad loc.*

cular. En este sentido, ya hemos señalado anteriormente cómo vienen refutados los que dicen que todas las cosas son falsas[37]. En efecto, si todas las cosas son falsas, también será falsa la proposición «Todas las cosas son falsas», al estar incluida en «todas las cosas». Y si es falsa la proposición «Todas las cosas son falsas», será verdadera la proposición contraria, a saber, «No todas las cosas son falsas». Por tanto, si todas las cosas son
56 falsas, no todas las cosas son falsas. Por su parte, Demócrito y Platón, al suprimir las sensaciones, eliminar las cualidades sensibles y seguir sólo las inteligibles[38], introducen confusión en la realidad y hacen que se tambalee no sólo la verdad de las cosas existentes, sino incluso la posibilidad de concebirlas. Porque todo pensamiento se produce o bien por una sensación o no sin la participación de una sensación, o bien por una experiencia o
57 no sin una experiencia. En consecuencia, encontraremos que ni siquiera las representaciones llamadas falsas, por ejemplo las que se dan durante el sueño o en estados de locura, se apartan de aquellas cuyo conocimiento hemos obtenido por la experiencia a través de la sensación. De hecho, quien en su locura se imagina a las Erinias como

doncellas sanguinolentas con aspecto de serpiente[39]

concibe una forma compuesta de cosas de las que ya ha tenido experiencia sensible; del mismo modo, quien en sueños cree ver a un hombre con alas no lo sueña sin haber visto antes algo
58 con alas y a un hombre. Por lo general[40], es imposible encontrar

[37] *Vid. D.* I 398 s. (aunque la argumentación que allí se hace no es exactamente la misma que en este pasaje).

[38] *Cf.* §§ 6 ss.

[39] EURÍPIDES, *Orestes* 256.

[40] Los §§ 58-60 son paralelos a *D.* III 393-395 y V 250-251; *cf.* también *M.* III 40-42.

ninguna cosa en el pensamiento cuyo conocimiento no se haya
obtenido ya por medio de la experiencia. Pues esta cosa será
captada o por semejanza con las cosas de las que ya tenemos
experiencia sensible, o por incremento, o por disminución, o
por combinación. Por semejanza, pues, por ejemplo cuando 59
concebimos a Sócrates, al que no hemos visto, a partir de un
retrato de Sócrates que hemos contemplado; por incremento,
cuando, partiendo del hombre común, concebimos uno como
aquel que no se parecía

a varón que se nutre de pan, sino a cumbre selvosa
que se eleva señera;[41]

por disminución, cuando, rebajando el tamaño del hombre co- 60
mún, obtenemos la idea de un pigmeo[42]; y por combinación,
cuando, a partir de un hombre y un caballo, concebimos al hi-
pocentauro, al que nunca hemos podido echarnos a la cara. Así
pues, todo concepto debe venir precedido de la experiencia sen-
sible, y por eso, si se eliminan las cosas sensibles, necesaria-
mente se elimina con ellas todo pensamiento conceptual. Ade- 61
más, el que dice que todo lo aparente es falso y que sólo lo
inteligible existe «en realidad»[43] (es decir, de verdad), dirá esto

---

[41] Hom., *Od.* IX 191s. (se refiere al Cíclope); en realidad, la cita debería empezar en «no se parecía» (οὐκ ἐῴκει), pues es esa misma forma verbal la que encontramos al final del verso homérico inmediatamente anterior (οὐδὲ ἐῴκει). La cita aparece también, con mayor o menor extensión, en *D.* III 45 y 395, V 251 y en *M.* III 42.

[42] Téngase en cuenta que, para los griegos, los pigmeos eran un pueblo mítico, como los cíclopes y los centauros. De ahí la creencia de que solo podían tener de ellos una noción sin base real, extraída de la experiencia sensible por inferencia analógica (*cf. D.* V 250), «pues nunca se nos ha ofrecido a nuestra percepción» (*M.* III 42).

[43] Como señala Bett, *Logicians...*, pág. 100, n. 21, Sexto está pensando en Demócrito, a quien alude con la expresión ἐτεῇ, «en realidad», un término

o bien utilizando una simple afirmación o bien demostrándolo. Pero si lo hace con una afirmación se enfrentará a otra afirmación, mientras que si trata de aducir una demostración se verá
62 refutado. Porque probará que sólo existe «en realidad» lo inteligible recurriendo a una cosa aparente o a una cosa no evidente. Pero no podrá probarlo ni mediante una cosa aparente, pues no existe tal cosa[44], ni mediante una cosa no evidente, ya que lo no evidente debe haber sido confirmado previamente por algo aparente. Por tanto, la posición adoptada por Demócrito y Platón no es válida.

63 Epicuro[45], por su parte, decía que todas las cosas sensibles son verdaderas, y que toda representación deriva de un objeto realmente existente y es tal cual es el objeto que provoca la sensación, y que yerran quienes afirman que unas representaciones son verdaderas y otras son falsas[46], debido al hecho de que no saben separar la opinión de la evidencia. Así, en el caso de Orestes, cuando a este le parecía estar viendo a las Erinias[47], la sensación, provocada por imágenes, era verdadera (pues las imágenes existían realmente), pero su mente, al pensar que las Erinias eran cuerpos sólidos, se formó una opinión errónea.
64 Por otro lado, añade Epicuro, los pensadores antedichos, aunque introducen una diferenciación entre las representaciones, no tienen capacidad para confirmar que unas de ellas son verdaderas y otras son falsas: porque no podrán probarlo ni por medio de algo aparente, pues son las apariencias fenoménicas lo que está en cuestión, ni por medio de algo no evidente, pues

---

arcaico (lo que explica la aclaración siguiente) que aparece repetidamente en las citas de este filósofo recogidas por Sexto en *D.* I 135-137.

44 Pues se parte de la afirmación de que todo lo aparente es falso (§ 61).

45 Frag. 253 Usener (hasta el final del § 64).

46 Probable alusión a los estoicos: *cf.* § 67.

47 *Cf.* EURÍPIDES, *Orestes* 255 ss., pasaje al que ya se ha referido Sexto *supra*, § 57, y en *D.* I 170, 244 s. y 249.

lo no evidente debe ser demostrado mediante algo aparente. Pero es claro que, con estas afirmaciones, Epicuro ha caído[48] 65 sin quererlo en una aporía similar a la que critica. En efecto, si admite que unas representaciones provienen de cuerpos sólidos y otras de imágenes, y concede que una cosa es la evidencia y otra la opinión, me pregunto cómo distingue las representaciones cuya impresión proviene de un cuerpo sólido y aquellas cuya impresión proviene de una imagen. Porque no podrá hacerlo ni mediante una evidencia, ya que es eso lo que está en cuestión, ni mediante una opinión, pues esta debe venir confirmada por medio de una evidencia. Y además es absurdo que 66 trate de demostrar las cosas que se cuestionan menos a partir de las cosas que se cuestionan más. En efecto, mientras que nosotros investigamos acerca de la credibilidad de las apariencias fenoménicas, él plantea su prodigiosa y fabulosa doctrina de las imágenes[49].

Y lo cierto es que el discurso de los estoicos tampoco va 67 bien encaminado, porque pretenden que exista una diferencia entre las cosas sensibles y las inteligibles, según la cual unas sean verdaderas y otras falsas, pero no son capaces de alcanzar tal conclusión de manera lógica. Pues admiten que ciertas representaciones son «vacías», como las que asaltaban a Orestes provenientes de las Erinias[50], y otras son «fraudulentas», es decir, provenientes de objetos reales pero no conformes a esos mismos objetos reales, como fue aquella que asaltó en su locura a Heracles proveniente de sus propios hijos como si fueran los hijos de Euristeo: esta representación, en efecto, provenía de

[48] Frente a la lección manuscrita ἐκπέπτωκεν, editada por MUTSCHMANN y por BURY, adopto, con BETT, la sugerencia de HEINTZ (ἐμπέπτωκεν); *cf.* nuestra nota a § 22.

[49] Sobre estas «imágenes» (εἴδωλα) epicúreas, *vid. D.* I 209, con nuestra nota.

[50] *Vid. supra*, § 63, con nuestra nota.

unos objetos reales, sus hijos, pero no estaba en conformidad con esos mismos objetos reales, ya que Heracles no veía a sus hijos como suyos, sino que dice:

Yace aquí, por mí abatido, un polluelo de Euristeo
que ha pagado con su muerte la enemiga de su padre.[51]

68 Si esto es así, las representaciones resultan indistinguibles, y los estoicos no están en condiciones de decir cuáles son verdaderamente aprehensivas y provienen de objetos reales y están en conformidad con esos mismos objetos reales, y cuáles no son así, como hemos mostrado antes de manera más amplia[52].

69 Tal como ha sido nuestro discurso sobre esta posición, así podría ser también respecto a la posición restante, según la cual unos sitúan lo verdadero y lo falso en el significado, es decir, en un enunciado incorpóreo, otros en la expresión, y otros en la
70 actividad del pensamiento[53]. Los estoicos, en efecto[54], por empezar sin más por la primera de estas teorías, vienen manteniendo en general que lo verdadero y lo falso residen en el enunciado. Afirman que el enunciado consiste en aquello que subyace a una representación racional, y llaman racional a aquella representación en virtud de la cual es posible establecer racionalmente el objeto representado. Entre los enunciados, a su vez,

---

[51] EURÍPIDES, *Herc. fur.* 982 s.; este episodio trágico se ha mencionado ya en *D.* I 405.

[52] En *D.* I 402 ss.

[53] Sobre estas teorías (que, al contrario de lo que podría parecer por las palabras que utiliza Sexto para introducirlas, no constituyen una única «posición restante», sino, como apunta BETT, *Logicians...*, pág. 102, n. 25, «un conjunto de posiciones mutuamente excluyentes»), *cf.* §§ 11 ss. Sobre los conceptos de «expresión» (φωνή) y de «enunciado» (λεκτόν), *vid.* nuestras notas a § 11 y a *D.* I 38, respectivamente.

[54] Desde aquí hasta el final del § 74 constituye el frag. *SVF* II 187.

llaman a unos «defectivos» y a otros «completos en sí mismos». Los defectivos vamos a dejarlos a un lado por ahora, pero de los completos en sí mismos existen, según afirman estos filósofos, múltiples modalidades: a unos, en efecto, los llaman «impera- 71
tivos», como son los que utilizamos en nuestro discurso al dar una orden, por ejemplo

Ven aquí, jovencita querida;[55]

a otros «declarativos», como son los que empleamos al hacer una afirmación, por ejemplo «Dión pasea»; a otros «interrogativos», como son los que usamos al hacer una pregunta, por ejemplo «¿Dónde vive Dión?»; a otros les dan estos el nombre 72
de «imprecatorios», como son los que usamos al proferir una imprecación:

Que así se derramen sus sesos por tierra, como hace este vino,[56]

y a otros el de «deprecativos», como son los que usamos al hacer una súplica, como en este ejemplo:

Padre Zeus, gloriosísimo, máximo, tú, que nos ves desde el Ida,
dale a Áyax el triunfo y que alcance blasón esplendente.[57]

A algunos de estos enunciados completos en sí mismos los 73
denominan también «proposiciones», que son aquellos que utilizamos para decir lo verdadero o lo falso. Algunos, sin embargo, son más que proposiciones. Por ejemplo, mientras que la frase siguiente es una proposición:

---

[55] Homero, *Ilíada* III 130.
[56] Homero, *Ilíada* III 300.
[57] Homero, *Ilíada* VII 202 s.

El pastor se parece a los vástagos de Príamo,

pues al pronunciarla decimos algo verdadero o falso, en cambio una como esta:

Cómo el pastor se parece a los vástagos de Príamo,[58]

no es ya una proposición, sino algo más que una proposición.
74 En todo caso, dado que existe una diferencia considerable entre los enunciados, afirman los estoicos que, para que algo sea verdadero o falso, es indispensable ante todo que sea un enunciado, luego también que sea completo en sí mismo, y por último que no sea de cualquier modalidad en general, sino una proposición, ya que, como hemos dicho antes[59], sólo al pronunciar
75 una proposición decimos lo verdadero o lo falso. Ahora bien —objetan los escépticos—, ¿de qué se valen los estoicos para establecer la existencia de un enunciado incorpóreo que es distinto tanto de la expresión significante (por ejemplo el nombre «Dión») como del objeto (por ejemplo Dión en persona)? Porque o bien afirmarán sin más que existe, o bien tratarán de con-
76 firmar su existencia mediante una demostración. Y si dijeran sin más[60] que este enunciado incorpóreo existe, también a nosotros nos sería posible decir sin más que no existe, pues igual que ellos son dignos de crédito sin dar una demostración, así también los filósofos aporéticos[61] serán dignos de crédito cuando

[58] Verso de tragedia de origen desconocido (*Frag. trag. adesp.* 286 Nauck).

[59] *Cf.* § 73.

[60] Los §§ 76-77 son paralelos a *P.* II 107 s. y a *M.* I 157; *cf.* también *infra*, § 258.

[61] Otra denominación de los escépticos: *cf. P.* I 7, y *vid.* el artículo de F. Decleva Caizzi, «Sesto e gli scettici», *Elenchos*, 13 (1992) 277-327, especialmente págs. 307-313, y el apéndice IV («The names of the Pyrrhonians») de Floridi, *Sextus Empiricus...*, págs. 101-105.

mantengan lo contrario mediante una simple afirmación, o bien, si estos no merecen confianza, del mismo modo tampoco merecerán confianza los estoicos. Pero si tratan de confirmar tal 77
cosa mediante una demostración, la consecuencia será una dificultad aún más grave para ellos, porque la demostración es un discurso, y el discurso está compuesto de enunciados; los estoicos, entonces, se servirán de un conjunto de enunciados para establecer la existencia del enunciado, lo cual es incongruente, puesto que quien no admita la existencia del enunciado tampoco admitirá la existencia de un conjunto de enunciados. Ade- 78
más, dado que también está en cuestión la existencia de los enunciados contenidos en la demostración, en el caso de que los estoicos capten de manera inmediata la existencia de estos, también los aporéticos captarán de manera inmediata su inexistencia, pues el mismo crédito o descrédito ofrecen las percepciones de unos y de otros; y en el caso de que sea a resultas de una demostración, caerán en una recurrencia al infinito, porque se les pedirá una demostración de los enunciados contenidos en la segunda demostración, y de los contenidos en la tercera si aportan una tercera demostración, y de los contenidos en la cuarta si aportan una cuarta, de forma que su demostración de la existencia del enunciado estará privada de principio.

Se podrían aducir muchos otros argumentos sobre este 79
asunto, pero será más oportuno tratarlos en la sección que dedicaremos a la demostración[62]. Por el momento, debe decirse lo siguiente: los estoicos pretenden que la proposición completa en sí misma es un compuesto, igual que la frase «Es de día», por ejemplo, está constituida por los términos «es», «de» y «día». Pero nada incorpóreo puede ni estar compuesto ni dividirse en partes, pues ambas cosas son propiedades particulares de los

[62] Esta sección sobre la demostración ocupa desde el § 299 hasta el final de este libro.

cuerpos. Por tanto, no existe [ningún objeto ni][63] ninguna pro-
80 posición completa en sí misma. Además, todo enunciado debe poder enunciarse, ya que de ese hecho ha tomado su denominación; pero ningún enunciado puede enunciarse, como establecen los aporéticos; por tanto, no existe enunciado alguno. De aquí se sigue que no existe tampoco ninguna proposición, ni verdadera ni falsa. En efecto, el término «enunciar» significa, según afirman los propios estoicos, «pronunciar el sonido significativo del objeto pensado»[64], por ejemplo este verso:

La cólera canta, oh diosa, de Aquiles Pelida.[65]

81 Pero es imposible[66] pronunciar el sonido significativo de este verso, debido a que un objeto cuyas partes no coexisten no puede él mismo tampoco existir; y las partes de este objeto no coexisten, de manera que tampoco el propio verso tiene una existencia real. Y el hecho de que sus partes no son coexistentes se demuestra por sí solo. En efecto, cuando pronunciamos el primer hemistiquio, todavía no existe el segundo, y cuando pronunciamos el segundo, ya no existe el primero, de manera que
82 no pronunciamos el verso completo. Y desde luego tampoco el hemistiquio, porque cuando decimos, a su vez, la primera parte del hemistiquio, entonces aún no hemos pronunciado su segunda parte, y cuando pronunciamos la segunda, ya no decimos la primera, de manera que tampoco el hemistiquio existe. Y si nos fijamos bien, ni siquiera existe una sola palabra. Tomemos, por

[63] Con Bury, Russo y Bett, acogemos la oportuna supresión aquí de la secuencia πρᾶγμα οὐδὲ sugerida por Kayser, que Mutschmann, sin embargo, no acepta.

[64] *SVF* II 167.

[65] Homero, *Ilíada* I 1. *Vid.* la amplia discusión de este mismo verso en *M.* I 133-140.

[66] Los §§ 81-84 son paralelos a *P.* II 109.

ejemplo, la palabra «diosa»[67]: cuando decimos la sílaba *dio*, todavía no pronunciamos la sílaba *sa*, y cuando pronunciamos la *sa*, ya no decimos la sílaba *dio*. Así pues, si es imposible que 83
exista algo cuyas partes no son coexistentes, y se ha demostrado que incluso en el caso de una sola palabra sus partes no son coexistentes, debemos afirmar que ninguna palabra tiene una existencia real. Y, por la misma razón, tampoco una proposición, cuya naturaleza, según afirman los estoicos, es compuesta. Tomemos, por ejemplo, la siguiente: «Sócrates existe». Cuando se dice «Sócrates», no existe aún «existe», y cuando se dice «existe», «Sócrates» ya no existe. La proposición, por tanto, nunca existe en su totalidad, sino que existen partes de un todo, y estas partes no son proposiciones; por tanto, no existe proposición alguna. Es más, no sé por qué examinamos la pro- 84
posición completa «Sócrates existe», cuando ni siquiera su propio sujeto[68], «Sócrates», tomado por sí mismo, puede concebirse como existente debido a la misma causa, es decir, debido al hecho de que las partes que lo componen no coexisten.

Pero, aunque se conceda que existe una proposición, los es- 85
cépticos no admitirán ⟨la existencia de proposiciones⟩[69] verdaderas y falsas, porque esta no queda bien explicada por aquellos a quienes se dirige su argumentación. Afirman estos, en efecto,

---

[67] En el texto griego no se ejemplifica en realidad con la palabra «diosa» (θεά), sino con «cólera» (μῆνιν), pero esta última es trisílaba en castellano, y su estructura, por tanto, no encaja en el ejemplo propuesto por Sexto, de ahí que la hayamos cambiado por la única palabra del verso que es bisílaba tanto en el original griego como en la traducción castellana.

[68] Hemos preferido traducir así, por adaptarlo mejor a nuestro idioma, el griego τὸ πτωτικόν, literalmente «forma flexiva» o «forma declinada» de un nombre.

[69] Adoptamos, como hacen RUSSO, FLÜCKIGER y BETT, la integración de KOCHALSKY (τὸ ἀξίωμα εἶναί τι) para colmar la laguna que él mismo indicó en el texto y que MUTSCHMANN mantiene: *vid. supra* nuestra nota textual.

que una proposición verdadera es «aquella que existe y se opone a algo», y una falsa «aquella que no existe pero se opone a algo». Y cuando se les pregunta qué es lo existente, responden:
86 «Aquello que suscita una representación aprehensiva»[70]. Pero a continuación, cuando se les interroga acerca de la representación aprehensiva, recurren de nuevo al concepto de lo existente, que es igualmente desconocido, y dicen: «Una representación aprehensiva es aquella que proviene de un objeto existente de acuerdo con ese mismo objeto existente»[71]. Lo cual equivale a explicar lo que se desconoce por medio de algo que se desconoce, y a caer en el *tropo* del círculo vicioso. En efecto, para que aprendamos qué es lo existente, nos remiten a la representación aprehensiva, diciendo que es existente aquello que suscita una representación aprehensiva; pero para que conozcamos qué es la representación aprehensiva, nos remiten, a la inversa, a lo existente. Por consiguiente, puesto que no conocemos ni la una ni lo otro, tampoco comprenderemos la proposición verdadera y falsa, que viene explicada por medio de estos conceptos[72].

87 Pero, aunque se deje aparte esta dificultad, a quienes aceptan los tecnicismos de la lógica estoica les saldrá al paso otra aún mayor. Porque, al igual que, si queremos aprender qué es el hombre, primero debemos conocer qué significa «animal», qué significa «racional» y qué significa «mortal» (pues la noción de «hombre» está constituida a partir de estos conceptos), y del mismo modo que, si decidimos saber qué es un perro, será a su vez indispensable que hayamos aprehendido antes el significado de «animal» y de «ladrador» (pues a partir de estas nociones
88 se concibe la de «perro»), así, si es verdadero, según los estoicos, «aquello que existe y se opone a algo», y falso «aquello

[70] *Cf. P.* III 242.

[71] *Cf. D.* I 248.

[72] *Cf. D.* I 426.

que no existe pero se opone a algo», para obtener la noción de estas cosas debemos conocer necesariamente qué significa el término «opuesto». Pero los estoicos[73] no son capaces de explicar, ni mucho menos, el significado de este término; por tanto, tampoco se conocerá lo verdadero y lo falso. Afirman, en efec- 89
to, que «son opuestas dos proposiciones de las que una excede a la otra en una negación», por ejemplo «Es de día» / «No es de día»: la proposición «No es de día», en efecto, excede a la proposición «Es de día» en la negación «no», y por eso se opone a ella. Pero si esto es oponerse, también serán opuestas proposiciones como las siguientes: «Es de día y hay luz» y «Es de día y no hay luz», pues la proposición «Es de día y no hay luz» excede en una negación a la proposición «Es de día y hay luz». Sin embargo, según los estoicos, estas no son opuestas; luego entonces las proposiciones opuestas no lo son por el hecho de que una exceda a la otra en una negación. «Sí —dicen—, pero 90
son opuestas con la condición de que la negación se anteponga a una de las dos proposiciones; porque entonces ejerce su influencia sobre la proposición completa, mientras que, en el caso de la proposición «Es de día y no hay luz», al ser la negación una parte del todo, no ejerce su influencia hasta el punto de convertir en negativa toda la proposición». Pero entonces —replicaremos nosotros— habría que añadir a la noción de «opuestas» la precisión de que estas se dan no simplemente cuando una excede a la otra en una negación, sino cuando la negación se antepone a la proposición.

Algún otro adoptará también el argumento del que se ha 91
servido Platón en su obra *Sobre el alma*[74] y mostrará la imposibilidad de que una proposición, por participar de la negación, exceda respecto de aquella que no tiene la negación. En efecto,

[73] *SVF* II 214.

[74] Es decir, el *Fedón* (*cf.* 100c-103d).

igual que nada deviene frío por participar de lo caliente, así, por participar de lo pequeño, nada deviene grande, sino pequeño; e igual que una cosa deviene grande por su participación en lo mayor, así también será pequeña por su participación en lo más pequeño[75]. Por la misma razón, tampoco la decena[76] se convierte en mayor por la adición de la unidad, pues el uno es menor
92 que el diez; así que, si se añade aquel a la decena, esta no será mayor que el diez, sino más bien menor [pues, por la adición de esta unidad, la decena no llegará a ser mayor que el diez, sino menor más bien][77]. Por tanto, tampoco la negación «no», puesto que es algo más pequeño que la proposición, la hará mayor, porque, igual que una cosa deviene mayor por participar de una cierta grandeza, así también resultará menor por su participación en algo menor.

De este modo, pues, transferirán algunos el argumento de
93 Platón al tema que ahora nos ocupa; por nuestra parte, en cambio, añadiremos a las consideraciones precedentes la siguiente argumentación, a saber, que, si lo verdadero se identifica con una proposición, es en todo caso una proposición o simple, o no simple, o tanto simple como no simple. En efecto, los dialécti-

---

[75] Adoptamos la lectura de KOCHALSKY, μικροτέρου, que nos parece más coherente con lo que se dice en el párrafo siguiente, plagado de comparativos (entre ellos, precisamente, μικρότερον).

[76] Usamos el término «decena» para adaptar nuestra traducción al texto griego, que habla de «enéada» y unidad frente a uno y nueve (ἡ ἐννεάς, ἡ μονάς / τὸ ἕν, τὰ ἐννέα). Sexto introduce aquí un argumento dialéctico-zenoniano, como señala RUSSO *ad loc.*, similar al adoptado en *M.* IV 10-20 para demostrar la imposibilidad de la adición, y basado, a nuestro entender, en un cambio del punto de vista: en efecto, normalmente se piensa que $9 + 1 > 9$, pero Sexto invierte los términos y dice que $9 < 9 + 1$; es decir, cuando a la cosa «nueve» se le añade 1, entonces la cosa «nueve» no es mayor que la cosa «nueve + uno», como cabría esperar, sino menor.

[77] La frase entre corchetes no es más que una evidente glosa, como ya indicó KOCHALSKY y refleja MUTSCHMANN en su edición.

cos[78] resaltan como diferencia prácticamente primera y fundamental entre las proposiciones aquella según la cual unas proposiciones son simples y otras no simples. Son simples todas aquellas que no están compuestas de una sola proposición asumida dos veces[79] ni de proposiciones diferentes [y][80] unidas por una o varias conjunciones, por ejemplo «Es de día», «Es de noche», «Sócrates está conversando», y cualquier otra de forma semejante. Pues igual que a la urdimbre, aunque está compues- 94
ta de hilos, la llamamos simple porque no va trenzada con urdimbres, que son del mismo género, así a estas proposiciones se las llama simples porque no están compuestas de proposiciones, sino de ciertos otros elementos. Así, por ejemplo, la proposición «Es de día» es simple por cuanto que ni procede de una misma proposición asumida dos veces ni está compuesta de proposiciones diferentes, sino que resulta de la combinación de ciertos otros elementos, como son «es», «de» y «día»; además,

---

[78] *Cf. SVF* II 205. Algunos estudiosos han querido ver en este término una referencia (repetida por Sexto en §§ 99, 104, 108, 112 y 118) al nombre de una escuela concreta, centrada en torno a Filón el Dialéctico (o Megárico) y Diodoro Crono (*vid.* §§ 112-118): *cf.* T. EBERT, *Dialektiker und frühe Stoiker bei Sextus Empiricus*, Gotinga, 1991. Pero, como señala BETT, *Logicians...*, pág. 107, n. 42, se trata de una cuestión controvertida (*cf.* J. BARNES, «A big, big D?», *Classical Review*, 43 [1993] 304-306, así como LONG y SEDLEY, vol. I, pág. 205, n. 1), y no puede descartarse que el término «dialécticos» no sea más que un sinónimo de «lógicos», sin referencia a ningún grupo particular. Por otra parte, para la clasificación de las proposiciones en «simples» y «no simples», esbozada a continuación y desarrollada en §§ 93-129, *vid.* J. BRUNSCHWIG, «Remarques sur la classification des propositions simples dans les logiques hellénistiques», *Recherches sur la philosophie et le langage*, 6-7 (1986) 287-310.

[79] *Cf. P.* II 112, y *vid. infra*, § 108, con nuestra nota.

[80] Rechazamos por superfluo el añadido de la conjunción copulativa καὶ propuesto aquí (y también en el § 109) por KOCHALSKY y aceptado por MUTSCHMANN y por RUSSO (no así por BURY ni, al parecer, por BETT, aunque nada dice este al respecto).

95 tampoco contiene ninguna conjunción. No simples, en cambio,
son las proposiciones, digamos, dobles, o sea todas aquellas
que están compuestas de una proposición asumida dos veces o
de diferentes proposiciones unidas por una o varias conjuncio-
nes, por ejemplo «Si es de día, es de día», «Si es de día, hay
luz», «Si es de noche, hay oscuridad», «Es de día y hay luz»,
96 «O es de día o es de noche». Entre las proposiciones simples,
unas son determinadas, otras indeterminadas y otras interme-
dias; son determinadas aquellas que se expresan mediante refe-
rencia demostrativa, por ejemplo «Este pasea», «Este está sen-
tado» (pues me refiero a un hombre en particular que estoy
97 indicando); son indeterminadas, según estos, aquellas en las
que predomina un elemento indeterminado, por ejemplo «Al-
guien está sentado»; y son, en fin, intermedias aquellas que tie-
nen la forma «Un hombre está sentado» o «Sócrates pasea».
Así pues, la proposición «Alguien pasea» es indeterminada
porque no señala a ninguna persona de las que pasean en parti-
cular, pudiendo expresarse por igual con referencia a cada una
de ellas, mientras que «Este está sentado» es determinada por-
que señala a la persona indicada; en cambio, «Sócrates está sen-
tado» resulta intermedia, porque ni es indeterminada (pues
señala la especie del objeto) ni es determinada (pues no se ex-
presa mediante referencia demostrativa), sino que parece ser
una proposición intermedia entre ambos tipos, el indefinido y
98 el definido. Y estos afirman que la proposición indeterminada
«Alguien pasea» o «Alguien está sentado» es verdadera cuando
se halla que es verdadera la proposición determinada «Este está
sentado» o «Este pasea», ya que, si ninguna persona en particu-
lar está sentada, la proposición indeterminada «Alguien está
sentado» no puede ser verdadera.

99 Esto es, en forma sumaria, lo que afirman los dialécticos a
propósito de las proposiciones simples. Los aporéticos, en cam-
bio, tratan primero de saber si la proposición determinada pue-

de ser verdadera, dado que, si se elimina esta, tampoco la indeterminada puede resultar verdadera, y una vez eliminada también la indeterminada, la intermedia tampoco subsistirá. Pero estos tipos son, como si dijéramos, los elementos de las proposiciones simples; por tanto, si quedan invalidados, desaparecerán también las proposiciones simples, y no habrá posibilidad de afirmar que lo verdadero se encuentra en las proposiciones simples.

100 Pues bien, afirman estos que una proposición determinada del tipo de «Este está sentado» o «Este pasea» resulta verdadera en el momento en que el predicado, es decir, el estar sentado o el pasear, se da en el sujeto implicado por la referencia demostrativa. Pero cuando en la frase «Este pasea» viene indicada una persona en particular, el sujeto implicado por la referencia demostrativa es o bien Sócrates, digamos, o bien una parte de Sócrates. Sin embargo, el sujeto implicado por la referencia demostrativa ni es Sócrates ni es una parte de Sócrates, como vamos a establecer; por tanto, la proposición determinada no puede ser verdadera. Sócrates no viene implicado por la refe- 101 rencia demostrativa, por cuanto que, siendo él un compuesto de cuerpo y alma, no se indican ni su cuerpo ni su alma, de manera que tampoco el conjunto estará implicado por la referencia demostrativa[81]. Y desde luego, tampoco viene implicada por la

[81] El texto del final de esta frase (desde «no se indican...») está evidentemente corrupto; MUTSCHMANN lo deja entre cruces († οὐθ' ἡ ψυχὴ δείκνυται οὔτε τὸ σῶμα οὔτε τὸ ὅλον, ὑπὸ τὴν δεῖξιν πίπτοντα †) y propone una enmienda en su aparato crítico (εἴθ' ἡ ψυχὴ δείκνυται εἴτε τὸ σῶμα, οὐχὶ καὶ τὸ ὅλον ὑπὸ τὴν δεῖξιν πίπτει) aceptada por RUSSO, FLÜCKIGER y BETT, aunque este último hace ver lo implausible del argumento de Sexto (¿tendrá algo que ver en ello, me pregunto, el género masculino del demostrativo utilizado en el ejemplo, es decir, οὗτος, que no puede referirse en griego ni al femenino ψυχή, «alma», ni al neutro σῶμα, «cuerpo», y por ende tampoco al neutro τὸ ὅλον, «el conjunto»?) y sugiere que quizá falte una porción de texto

referencia demostrativa alguna parte de Sócrates; porque si afirman que el predicado (esto es, el estar sentado o el pasear) se da en el sujeto implicado por la referencia demostrativa, pero en la parte indicada, al ser muy pequeña, nunca se da el predicado (estar sentado o pasear, según nuestro ejemplo), entonces necesariamente tampoco la parte estará implicada por la referencia demostrativa. Pero si no lo están ni la parte ni Sócrates,
102 rencia demostrativa. Pero si no lo están ni la parte ni Sócrates, y fuera de estas alternativas no hay otra, la proposición determinada, entendida como «expresada mediante referencia demostrativa», desaparece, además de convertirse prácticamente en indeterminada, puesto que, si cabe que la parte indicada de Sócrates sea tal una, pero también cabe que no sea tal una sino tal otra, el conjunto necesariamente resultará indeterminado. Por tanto, al no existir la proposición determinada, tampoco existirá la indeterminada[82]; y en consecuencia, tampoco subsistirá la intermedia.

103 Aparte de esto, cuando dicen que la proposición «Es de día», referida al momento presente, es verdadera, mientras que «Es de noche» es falsa, y que «No es de día» es falsa, mientras que «No es de noche»[83] es verdadera, uno se pregunta cómo la negación, que es una y la misma, añadida a cosas verdaderas las hace falsas, y añadida a cosas falsas las hace verdaderas. Y es que este hecho es igual que lo del Sileno de la fábula de Esopo[84], que, al ver a un mismo hombre que, durante la esta-

considerable. Puede que BETT tenga razón, pero creemos que paleográficamente es mejor la conjetura de BURY, que adoptamos (οὔθ' ἡ ψυχὴ δείκνυται οὔτε τὸ σῶμα, ὥστε οὐδὲ τὸ ὅλον ὑπὸ τὴν δεῖξιν πίπτον ἔσται).

[82] *Cf. supra*, § 98.

[83] Para la forma peculiar que presenta en griego la negación en estos ejemplos (verbigracia οὐχὶ νὺξ ἔστι, en vez de la normal νὺξ οὐκ ἔστι), *vid.* la nota de LONG y SEDLEY, vol. II, pág. 206.

[84] ESOPO, 35 Hausrath: «El hombre y el sátiro», imitada por AVIANO, 29 (titulada «*De viatore et fauno*», aunque en la línea 6 se habla de *Satirus*);

ción invernal, soplaba con la boca tanto para que no se le helaran las manos como para no quemarse, decía que no podría soportar la compañía de una bestia semejante, de la que salen cosas completamente opuestas. Pues así también la negación 104
misma, que hace inexistentes las cosas existentes y existentes las inexistentes, participa de una naturaleza prodigiosa. En efecto, los dialécticos pretenden o que esta exista o que no exista o que ni exista ni no exista o que exista y a la vez no exista. Si la negación existe, ¿cómo, al añadirse a algo existente, convierte el conjunto en inexistente y no, más bien, en existente? De hecho, una cosa existente unida a otra cosa existente refuerza aún más su existencia. Y si no existe, ¿por qué razón, al aña- 105
dirse a lo no existente, lo hace existente y no, más bien, inexistente? Pues una cosa inexistente sumada a otra inexistente no produce existencia, sino inexistencia. ¿O cómo, siendo inexistente, cambia lo existente en inexistencia, en vez de hacerlo en parte existente y en parte inexistente? Porque igual que el blanco y el negro mezclados no producen color negro o color blanco, sino un color en parte blanco y en parte negro, así también una cosa inexistente unida a otra existente hará el conjunto en parte existente y en parte inexistente. Además, aquello 106
que hace inexistente algo lo hace a ese algo, pero aquello que hace existe y es real[85]; por tanto la negación, si no es existente, tampoco hará inexistente algo. Queda, entonces, por referirnos a la posibilidad de que ni exista ni no exista. Pero, si tal es la

---

pero ni en el original griego ni en la adaptación latina se habla en ningún caso de Sileno.

[85] Eliminamos la laguna establecida aquí por MUTSCHMANN (quien sugería colmarla con el texto siguiente: ἄτοπον δ' ἐστὶ λέγειν ὅτι τὸ ἀνύπαρκτον ὑπάρχει, «pero es absurdo decir que lo inexistente existe»), pues pensamos, con BURY y BETT, que es innecesaria, ya que el argumento tal como está se entiende bien (FLÜCKIGER también la elimina en su traducción, aunque no dice nada al respecto en su aparato de notas textuales).

naturaleza de la negación, ¿cómo, una vez más, si ni existe ni no existe, añadida a lo existente produce inexistencia, y añadi-
107 da a lo inexistente, existencia? Porque igual que lo que no está ni caliente ni frío, añadido a lo caliente, no puede convertirlo en frío, ni tampoco puede, añadido a lo frío, convertirlo en caliente, del mismo modo es contrario a la razón que lo que no es ni existente ni no existente, añadido a lo existente, produzca inexistencia, y añadido a lo inexistente, existencia. Y las mismas aporías podrán plantearse también en el caso de que digan que la negación es en parte existente y en parte inexistente.

108 Ahora que hemos sopesado en cierta medida la legislación[85bis] de los dialécticos respecto a las proposiciones simples, pasemos también a la concerniente a las no simples. Pues bien, como ya hemos mencionado más arriba[86], son proposiciones no simples aquellas que están constituidas por una proposición duplicada[87] o por proposiciones diferentes y regidas por una o va-

---

[85bis] Sobre la ironía del término «legislación» (νομοθεσία) en este contexto, *vid. infra* nuestra nota a § 125.

[86] En § 95.

[87] En principio estuvimos tentados de asumir (aquí y por dos veces en § 109) la sugerencia de PRANTL (διφορουμένου, «duplicada»), por parecernos más lógica y contar con más paralelos textuales (*vid. SVF* II 261 y 263, y *cf. supra*, §§ 93-95: δὶς λαμβανόμενον, «asumida dos veces») que la lectura manuscrita (διαφορουμένου, «diferenciada») aceptada por MUTSCHMANN, quien en su aparato crítico deja ver que la cree errónea, aunque considera que el error remontaría al propio Sexto (*cf.* también el índice de JANÁČEK, *s. v.* διαφορούμενος [διφορούμενος?]). Sobre este problema textual es clarificadora la nota *ad loc.* de BETT, que, asumiendo el texto de MUTSCHMANN, traduce por «differentiated». Por su parte, BURY, RUSSO y FLÜCKIGER admiten también la lección manuscrita, pero sus traducciones («duplicated», «duplicata» y «gedoppelten», respectivamente) no se corresponden con ella, sino más bien con la sugerencia de PRANTL. Nos parece mejor, por tanto, una vía intermedia que conjugue la honestidad del filólogo para con el *textus receptus*, con el deber de claridad del traductor: o sea, mantener la lectura manuscrita pero traducirla con el sentido que parece haber querido darle el propio Sexto (no sólo en

rias conjunciones. De entre estas, tomemos por el momento la 109
llamada proposición hipotética[88]. Esta, ciertamente, está constituida por una proposición duplicada o por proposiciones diferentes[89] unidas por la conjunción «si» (εἰ) o «si en verdad» (εἴπερ); por ejemplo, está constituida por una proposición duplicada y la conjunción «si» la siguiente proposición hipotética:
«Si es de día, es de día», mientras que lo está por proposiciones 110
diferentes y la conjunción «si en verdad» una proposición hipotética como esta: «Si en verdad es de día, hay luz». De las proposiciones presentes en la proposición hipotética, la situada tras la conjunción «si» o «si en verdad» se denomina «antecedente» o «primera», y la otra «consecuente» o «segunda», aun cuando la proposición hipotética en su conjunto se exprese a la inversa, por ejemplo «Hay luz, si en verdad es de día»; también en esta, en efecto, la proposición «Hay luz» se denomina consecuente, aunque se exprese primero, y el enunciado «Es de día», antecedente, aunque se pronuncie en segundo lugar, debido a que está
situada tras la conjunción «si en verdad». Tal es, pues, por de- 111
cirlo brevemente, la composición de la proposición hipotética, y este tipo de proposición parece prometer que su elemento segundo es consecuencia de su elemento primero, y que, si existe el antecedente, existirá el consecuente. De ahí que, si se respeta

---

estos pasajes sino también en §§ 281, 294 y 466), dejando expresada aquí en la nota la cuestión.

[88] Traducimos así, siguiendo a BURY y RUSSO, el término τὸ συνημμένον (*scil.* ἀξίωμα: literalmente «[proposición] conectada»); los traductores de *P.* en Gredos, siguiendo la denominación habitual en el cálculo de proposiciones actual, lo traducen en cambio por «implicación» (y BERGUA, en *M.* I 310, por «silogismo»), mientras que FLÜCKIGER y BETT lo traducen por «conditional». Sobre el sentido del término, *vid.* la nota *ad loc.* de BETT (quien señala que la intención de Sexto al escribir «la llamada proposición hipotética» podría ser la de sugerir que el término no sería el más adecuado), así como la nota 108 de la traducción de *P.* en Gredos.

[89] *Cf.* nuestra nota a § 93, *ad finem.*

la tal promesa y el consecuente se sigue del antecedente, la proposición hipotética resulta verdadera, pero si no se respeta, re-
112 sulta falsa. Así que comencemos sin más por este punto y examinemos si puede encontrarse alguna proposición hipotética que sea verdadera y respete la mencionada promesa.

En general todos los dialécticos afirman que una proposición hipotética es válida cuando su consecuente se sigue de su antecedente, pero disienten unos de otros respecto al cuándo y el cómo de esta consecuencia, y proponen sobre ella criterios
113 enfrentados. Por ejemplo, Filón[90] decía que «la proposición hipotética es verdadera cuando no parte de una cosa verdadera y concluye en una falsa», de manera que, según él, hay tres modos de que una proposición hipotética resulte verdadera, y sólo uno de que resulte falsa. En efecto, cuando, partiendo de una cosa verdadera, concluye en una verdadera, es verdadera, como en «Si es de día, hay luz»; y de nuevo es verdadera cuando, partiendo de una cosa falsa, concluye en una falsa, por ejemplo
114 en «Si la tierra vuela, la tierra tiene alas»; del mismo modo, también es verdadera la que parte de una cosa falsa y concluye en una verdadera, como en «Si la tierra vuela, la tierra existe». Y solamente resulta falsa cuando, partiendo de una cosa verda-

[90] Se trata de Filón el Dialéctico (no Filón de Larisa, como escriben BURY y RUSSO en sendas notas *ad loc.*: *vid.* BETT, *Logicians...*, pág. 202), que fue discípulo de Diodoro Crono y al que a veces se le llama también Filón el Megárico o Filón de Mégara (aunque no sabemos si esta fue su ciudad de origen): *vid.* K. DÖRING, «Philon [4]», *NP*, 9 (2000) 847. Para la controversia entre Filón y Diodoro acerca de la validez de las proposiciones hipotéticas, recogida en los §§ 113-117 (paralelos, por otra parte, a *P.* II 110-111), *vid.* K. DÖRING, «Die sog. kleinen Sokratiker und ihre Schulen bei Sextus Empiricus», *Elenchos*, 13 (1992) 81-118, en págs. 94-98. Para un examen de la noción dogmática de implicación lógica, *vid.* B. BONDU, «Être conséquent: la notion stoïcienne d'ἀκολουθία et son usage sceptique chez Sextus Empiricus», en S. Alexandre y E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [en línea], nº 2, 2011, <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article.21>.

dera, concluye en una falsa, como ocurre en «Si es de día, es de noche»: en efecto, cuando es de día, la frase «Es de día», que es el antecedente, es verdadera, pero la frase «Es de noche», que es el consecuente, es falsa. Diodoro[91], en cambio, afirma que 115
«una proposición hipotética verdadera es aquella que ni podría ni puede concluir en una cosa falsa, partiendo de una verdadera», lo cual entra en conflicto con la tesis de Filón. En efecto, una proposición hipotética como «Si es de día, yo estoy dictando»[92], referida al momento presente, en que efectivamente es de día y estoy dictando, es verdadera según Filón, puesto que parte de una cosa verdadera («Es de día») y concluye en una verdadera («Estoy dictando»), pero según Diodoro es falsa, pues cabe la posibilidad de que haya partido en un momento dado de una cosa verdadera («Es de día») y concluya en una falsa («Estoy dictando»), en el caso de que yo haya dejado de hablar, y ya antes cabía la posibilidad de que partiera de una cosa verdadera y concluyera en una falsa («Estoy dictando»),

[91] Frag. II F 20 Giannantoni (*Socratis et Socraticorum Reliquiae* [*SSR*]). El dialéctico Diodoro Crono († *c.* 284 a. C.) fue discípulo de Estilpón de Mégara y maestro a su vez de Zenón de Citio, el fundador de la escuela estoica: *vid.* el amplio estudio de conjunto de D. SEDLEY, «Diodorus Cronus and Hellenistic philosophy», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 23 (1977) 74-120, así como el artículo de R. MULLER, «Diodoros, dit Cronos», *DPhA*, II (1994) 779-781 (D 124).

[92] La expresión utilizada por Sexto es ἐγὼ διαλέγομαι, a la que ya nos hemos referido en la introducción (pág. 15). Aunque en otros lugares hemos traducido este verbo en su sentido habitual de «dialogar» o «discutir», pensamos que en este, al igual que en otros pasajes (*D*. I 40 y 242; *cf.* también *P*. II 82 y 110; III 120; *M*. II 65), conviene entenderlo en el sentido de «dictar lecciones», pues Sexto intenta dar un ejemplo de algo que evidentemente sea cierto y que, como el hecho de que «es de día», cualquiera pueda constatar por sí mismo. Como indican GALLEGO & MUÑOZ, *op. cit.*, pág. 164, n. 102, refiriéndose a *P.*, «debemos entender, pues, que este libro sería la transcripción literal de algún curso sobre el escepticismo, *dictado* por Sexto».

116 porque antes de que yo comenzara a dictar partía de una cosa verdadera («Es de día») pero concluía en una falsa («Estoy dictando»). De nuevo, una proposición hipotética como esta: «Si es de noche, yo estoy dictando», pronunciada cuando es de día y estoy callado, según Filón es igualmente verdadera, pues parte de una cosa falsa y concluye en una falsa, mientras que según Diodoro es falsa, ya que cabe la posibilidad de que haya partido de una cosa verdadera y concluido en una falsa, en el caso de que
117 llegue la noche y yo siga estando callado y no dictando. Es más, incluso la proposición hipotética «Si es de noche, es de día», pronunciada cuando es de día, según Filón es verdadera, porque, partiendo de una cosa falsa («Es de noche»), concluye en una verdadera («Es de día»), pero según Diodoro es falsa, porque cabe la posibilidad de que, si se hace de noche, parta de una cosa verdadera («Es de noche») y concluya en una falsa («Es de día»).

118 Así pues[93], dado que, como revelan los ejemplos, existe una contradicción tan evidente entre los criterios para enjuiciar la proposición hipotética, es de temer que resulte problemática la distinción de la proposición hipotética válida; de hecho, para que lleguemos a conocerla es indispensable ante todo que se resuelva la disensión existente entre los dialécticos respecto a su validez. Pero, en tanto que la cuestión no está resuelta, es necesario
119 que lo dejemos también en suspenso. Y es natural, porque atenderemos o bien a todos los criterios de los dialécticos, o bien a alguno de ellos. Pero atenderlos a todos no es posible, porque se enfrentan entre sí, como he señalado en el caso de los dos pensadores anteriormente citados[94], y las cosas enfrentadas entre sí no pueden merecer la misma credibilidad; mientras que, si atendemos a alguno de estos criterios, será o por sí mismo y sin previo juicio, o bien mediante un argumento que demuestre la

[93] Los §§ 118-123 son paralelos a *P.* II 113-114.
[94] Es decir, Filón y Diodoro, en los §§ 113-117.

validez de tal criterio. Y si vamos a dar nuestro asentimiento 120
por sí mismo y sin previo juicio a un determinado criterio, ¿por qué vamos a dárselo a uno más que a otro? Eso sería tanto como no asentir a ninguno, a causa de su enfrentamiento. Si lo hacemos, en cambio, mediante un argumento que demuestre la validez del criterio que adoptamos para la proposición hipotética, este argumento será o no deductivo e inconcluyente, o bien deductivo y concluyente. Pero si es no deductivo e inconcluyente, 121
no merece crédito y pervierte la elección de un criterio para la proposición hipotética, mientras que, si es deductivo, resulta deductivo en todo caso por el hecho de que su conclusión es consecuente con sus premisas, de manera que se aprueba en virtud de una cierta consecuencia. Pero la consecuencia que por 122
principio se busca en la proposición hipotética debe ser aprobada previamente por un argumento. Tal cosa, entonces, equivaldría a caer en el *tropo* del círculo vicioso, puesto que, para llegar a conocer la proposición hipotética, que requiere ser aprobada a resultas de su consecuencia, debemos recurrir a un cierto argumento, y para que este argumento sea válido, antes debe haberse confirmado la consecuencia por la que se juzga que es válido. Por lo tanto, ateniéndonos a cuanto respecta a 123
esta aporía, si no contamos con una proposición hipotética válida, tampoco tendremos un argumento deductivo; y al no tenerlo, tampoco dispondremos de una demostración, pues esta consiste en un argumento deductivo. Y si no existe demostración, la filosofía dogmática se va al traste.

Partiendo de estas consideraciones podremos pasar a las 124
proposiciones conjuntivas y a las disyuntivas[95] y, en general, a

---

[95] Traducimos así los términos τὰ συμπεπλεγμένα y τὰ διεζευγμένα (*scil.* ἀξιώματα). Como señalábamos *supra*, n. 85, § 109, respecto a la proposición hipotética (τὸ συνημμένον [ἀξίωμα]), estas denominaciones de tipos de proposiciones las podríamos traducir también, atendiendo a las denomina-

los restantes tipos de proposiciones no simples. La proposición conjuntiva, en efecto, se compone necesariamente o de proposiciones simples, o de proposiciones no simples, o de proposiciones mixtas; pero todas estas plantean dificultades, dado que previamente han planteado dificultades las proposiciones sim-
125 ples. Por otro lado, además, cuando afirman que una proposición conjuntiva válida es aquella cuyos componentes son todos verdaderos, por ejemplo «Es de día y hay luz», mientras que una falsa es aquella que tiene al menos uno de ellos falso, lo que hacen, una vez más, es dictar leyes[96] a su medida. Porque lo lógico sería que, si la que tiene todos sus componentes verdaderos es verdadera, inmediatamente también la que tiene todos sus componentes falsos fuera falsa, y que la que tiene componentes falsos y a la vez verdaderos no fuera más verdadera que
126 falsa. Y es que, si pueden dictar las leyes que quieran y aplicarlas a la realidad de las cosas tal como ellos elijan, entonces habrá que aceptar su afirmación de que es falsa la proposición conjuntiva que tiene al menos uno de sus componentes falso, pero también otros podrán oponerse y afirmar que la proposición conjuntiva integrada por una mayoría de componentes ver-
127 daderos y uno solo falso resulta verdadera. Por otra parte, si hay que atenerse a la naturaleza de las cosas, indudablemente es

ciones habituales en el cálculo de proposiciones actual, por «intersecciones» y «disyunciones», respectivamente: *vid.* sobre ello la nota 108 de la traducción de *P.* en Gredos a cargo de Gallego y Muñoz (y, respecto a la disyuntiva, las consideraciones de Bett, *Logicians...*, pág. 145, n. 90). En general, para la teoría estoica acerca de las proposiciones conjuntivas y disyuntivas *cf. SVF* II 208-211, 213 y 216-220. Nótese, finalmente, que, aunque Sexto anuncia que va a pasar a discutir ambos tipos de proposiciones, lo cierto es que en los párrafos siguientes sólo hablará de las conjuntivas.

[96] *Cf.* § 108, donde Sexto se ha referido con ironía a «la legislación (νομοθεσια) de los dialécticos respecto a las proposiciones simples»: por eso dice ahora «dictar leyes una vez más» (πάλιν νομοθετοῦσιν), y empleará la misma expresión metafórica (νομοθετεῖν) en el párrafo siguiente.

lógico afirmar que la proposición conjuntiva que tiene algo falso y algo verdadero no es más verdadera que falsa. Pues igual que la mezcla de blanco y negro no es más blanco que negro (pues lo blanco era blanco y lo negro era negro), así lo que sólo es verdadero tiene como propiedad ser verdadero, y lo que sólo es falso resulta falso, mientras que lo compuesto de ambos hay que considerarlo no más verdadero que falso. «Sí, pero igual 128
que en la vida cotidiana —aseguran— un manto que está bien en su mayor parte pero roto en un pequeño trozo no decimos que está bien basándonos en que la mayoría de sus partes están bien, sino que está roto debido al pequeño trozo roto, así también la proposición conjuntiva, aunque tenga un solo componente falso y la mayoría sean verdaderos, se denominará falsa en su totalidad debido a ese único componente». Pero esto es una inge- 129
nuidad, pues lo cierto es que en la vida cotidiana debemos admitir que se haga un uso inexacto de las palabras, ya que en ella, después de todo, no buscamos saber lo que es verdadero en realidad, sino lo que se supone que es verdadero. Así, por ejemplo, hablamos de estar cavando un pozo y tejiendo una túnica o construyendo una casa, pero no nos expresamos con propiedad, porque, si el pozo existe, no se está cavando sino que ya está cavado, y si existe la túnica, no se está tejiendo sino que está ya tejida. De manera que, en la vida cotidiana y el uso común, hay sitio para la inexactitud, pero, cuando indagamos la naturaleza real de las cosas, entonces debemos atenernos a la precisión.

Bien, con esto queda suficientemente demostrado que el ar- 130
gumento de quienes hacen residir lo verdadero y lo falso en un cierto enunciado incorpóreo es inviable y enormemente confuso; y es fácil darse cuenta de que tampoco es un argumento viable el de quienes lo establecen en la expresión. Pues toda 131
expresión, si existe, existe o en acto o en silencio; pero ni existe en acto, porque no tiene substancia, ni en silencio, porque aún no está en acto; por tanto, la expresión no existe. En efecto, la

expresión en acto no existe, como se demuestra a partir de casos similares a los utilizados arriba: una casa, por ejemplo, en el acto de construirse, no es una casa, ni una nave es una nave, y lo mismo ocurre con cualquier otra cosa similar, de manera que también sucede con la expresión. Y es algo admitido que tampoco la expresión en silencio tiene fundamento. Así pues, si la expresión se da en acto o en silencio, y en ninguno de esos dos momentos existe, es que la expresión no puede existir[97].

132 Por otra parte[98], si lo verdadero reside en una expresión, reside o bien en una expresión mínima o bien en una larga. Pero no reside en una mínima, porque lo mínimo está privado de partes, y lo verdadero no lo está; y tampoco reside en una larga, pues esta es inexistente debido al hecho de que, cuando se pronuncia su primera parte, aún no existe la segunda, y cuando se pronuncia la segunda, ya no existe la primera. Por tanto, lo ver-
133 dadero no reside en una expresión. Aparte de esto, si lo verdadero reside en una expresión, será en una que signifique algo o en una que no signifique algo. Pero no puede residir en la que no signifique algo, por ejemplo «tururú» o «rataplán»[99], porque

---

[97] Una argumentación similar a la desarrollada en este parágrafo se encuentra en *M.* VI 57.

[98] En su aparato de *loci paralleli* anota MUTSCHMANN «132 *cf. Hyp.* II 109», y lo mismo hace RUSSO en nota *ad loc.* Pero esta referencia es incompleta o no del todo exacta, porque lo que se hace en *P.* II 109 es utilizar el mismo argumento que aquí (la imposibilidad de que exista aquello que se compone de varias partes cuando las propias partes no coexisten entre sí) para demostrar otra cosa (la inexistencia de la proposición o ἀξίωμα); el parágrafo 132 habría que relacionarlo más bien (o, en todo caso, también) con *M.* VI 56 (que remite a su vez a *M.* I 124 ss., donde se desarrolla de nuevo el argumento en cuestión al objeto de demostrar, esta vez, la inexistencia de la sílaba y, por extensión, de la palabra y las partes del discurso).

[99] Frente a otros traductores (BURY, RUSSO, FLÜCKIGER), que se limitan aquí a transcribir los términos griegos βλίτυρι (*vid. DGE, s. v.*: «forma onomatopéyica que imita el sonido de una cuerda musical, ... de ahí *sinsentido, palabra*

¿cómo puede tomarse por verdadera una cosa que no tiene significado? Queda por decir, entonces, que reside en la expresión 134
significativa. Pero esto de nuevo es imposible, porque ninguna expresión, en cuanto expresión, es significativa, puesto que, de ser así, todos los que percibieran una expresión, griegos y bárbaros, percibirían también lo significado por ella. De manera que tampoco en este sentido hay que colocar lo verdadero en una expresión. Entre las expresiones, además[100], unas son sim- 135
ples, por ejemplo «Dión», y otras compuestas, como «Dión pasea». Por tanto, si lo verdadero reside en una expresión, reside o en una simple o en una compuesta. Pero no reside en una simple y no compuesta, porque lo verdadero debe ser una proposición, y ninguna proposición es no compuesta. Y en una 136
compuesta tampoco puede residir, por el hecho de que ninguna locución compuesta subsiste. En efecto, si tomamos por ejemplo la expresión «Dión existe», cuando decimos «Dión» aún no decimos «existe», y cuando pronunciamos este último elemento ya no pronunciamos aquel. De manera que lo verdadero no reside en una expresión.

Y desde luego tampoco reside en la actividad del pensa- 137
miento, como algunos han conjeturado[101]. Porque si lo verdadero reside en la actividad del pensamiento, entonces ninguna cosa externa será verdadera, ya que la actividad del pensamiento se da en nosotros, y no fuera de nosotros. Pero obviamente es absurdo decir que ninguna cosa externa es verdadera;

---

que no significa nada») y σκινδαψός (*vid.* P. CHANTRAINE, *Dictionaire étymologique de la langue grecque*, *s. v.*: «nom d'un instrument de musique à quatre cordes, [...] dit aussi de sons ou de mots dépourvus de sens. [...] Arrangement probable d'un mot d'emprunt oriental, comme d'autres mots d'instruments de musique, tel κιθάρα»), hemos preferido traducirlos de este modo por mantener el carácter onomatopéyico del primero y la relación con la música de ambos.

[100] Los §§ 135-136 son paralelos a *P.* II 109.

[101] *Cf. supra*, § 13.

por tanto, es absurdo también localizar lo verdadero en la acti-
138 vidad del pensamiento. Además, dado que las actividades del pensamiento son particulares de cada individuo, no habrá nada verdadero que sea común para todos, y al no haber nada verdadero que sea común, todo será confuso y discordante, pues lo que este tiene por verdadero (es decir, la actividad de su pensamiento) no lo tiene aquel otro, y a la inversa, lo que tiene por verdadero aquel, este otro no lo ha aprehendido como tal. Pero es absurdo decir que no existe nada que sea verdadero
139 por común acuerdo; por tanto, también el sostener que lo verdadero subyace en la actividad del pensamiento es cosa absurda y no válida. Es lógico, además, que quienes ponen lo verdadero en la actividad del pensamiento convengan en que todas esas actividades son verdaderas, tanto la actividad del pensamiento de Epicuro, por ejemplo, como la de Zenón, la de Demócrito, etc., ya que todas ellas tienen por igual como atributo el de ser actividades del pensamiento. Pero es imposible, obviamente, que todas sean verdaderas, como también que todas sean falsas; por tanto, tampoco es verdadera la actividad del pensamiento.

140 Pero, puesto que ya hemos presentado un número tan considerable de aporías respecto al criterio y respecto a lo verdadero, pasemos a considerar también a continuación los métodos que, partiendo del criterio, se han establecido para la aprehensión de aquello que es verdadero pero que no se presenta por sí mismo como tal, es decir, el signo y la demostración. Y así, por orden, hablemos primero del signo, ya que es su participación en este lo que hace que la demostración resulte reveladora de la conclusión.

¿Existe algún signo?

141 Puesto que las cosas, consideradas a su máximo nivel, presentan una distinción binaria según la cual unas son inme-

diatamente evidentes y otras no evidentes[102] (son inmediatamente evidentes aquellas que se presentan por sí mismas a los sentidos y al pensamiento, y en cambio son no evidentes aquellas que no son aprehensibles por sí mismas), nuestro discurso sobre el criterio, dirigido a revelar las aporías que presentan las cosas evidentes, ha procedido con el orden y método más adecuados, dado que, una vez demostrada la inseguridad del crite- 142
rio, resulta imposible también sostener, respecto a los fenómenos, que estos son en realidad tal y como se manifiestan. Sin embargo, como queda todavía el grupo diferenciado de las cosas no evidentes, pensamos que será bueno utilizar también para su refutación un enfoque crítico conciso que elimine tanto el signo como la demostración, ya que, cuando estos a su vez se eliminan, la aprehensión de lo verdadero por medio de ellos resulta igualmente insegura. Pero quizá sea adecuado, antes de entrar en los detalles particulares, repasar brevemente lo relativo a la naturaleza del signo.

Pues bien, el término «signo» se emplea en dos acepciones, 143
una general y otra específica: en su acepción general es aquello que parece manifestar algo, y en este sentido solemos llamar también signo a lo que nos sirve para renovar el recuerdo[103] del objeto observado en conjunción con ello, mientras que, en su acepción específica, es aquello que es indicativo de un objeto no evidente, y es esta última acepción la que nos proponemos examinar en este momento. Pero[104], si se quiere comprender la 144
naturaleza del signo con mayor claridad, antes hay que entender

---

[102] *Cf. P.* I 138.

[103] Traducimos así el término ἀνανέωσις, «renovación», pero también «acción de traer a la memoria», «rememoración»; en §§ 152 s., Sexto utilizará el verbo correspondiente (ἀνανεούμεθα). Sobre esta terminología, *vid.* la nota *ad loc.* de BETT.

[104] Los §§ 144-147 son paralelos a *P.* II 97-98.

de nuevo que, como decíamos más arriba[105], son inmediatamente evidentes las cosas que llegan a nuestro conocimiento por sí mismas, como es, en este momento, el hecho de que es de día y que estoy dictando[106], mientras que son no evidentes las que no cumplen esta condición.

¿Cuántas son las diferentes clases de cosas no evidentes?

145 Entre las cosas no evidentes, unas lo son absolutamente, otras lo son naturalmente, y otras lo son ocasionalmente. De estos tres grupos, se llama ocasionalmente no evidentes a aquellas cosas que, pese a tener una naturaleza clara y manifiesta, hay momentos en que no se evidencian debido a determinadas circunstancias externas, como, por ejemplo, lo es ahora para nosotros la ciudad de Atenas: esta, en efecto, es manifiesta e inmediatamente evidente por naturaleza, pero en este momento no se nos evidencia debido a la distancia que nos
146 separa de ella. Y son naturalmente no evidentes aquellas cosas que están ocultas desde siempre y no pueden caer bajo nuestra percepción directa, como los poros, perceptibles sólo con la inteligencia[107], o el vacío infinito que, según sostienen algunos
147 físicos, existe fuera del cosmos[108]. Y se dice que son absolutamente no evidentes, en fin, aquellas cosas cuya naturaleza nunca puede ofrecerse a la aprehensión del ser humano, como es, por ejemplo, la cuestión de si el número de estrellas es par o impar[109], o la cantidad de granos de arena que hay en Libia.

[105] En § 141.

[106] O «estoy disertando»: *vid.* § 115, con nuestra nota.

[107] El texto dice literalmente «poros inteligibles» (νοητοὶ πόροι), opuestos a los «poros sensibles» (αἰσθητικοὶ πόροι): *vid. D.* I 129, con nuestra nota.

[108] La existencia del vacío era una idea sostenida por Demócrito y por Epicuro.

[109] *Cf. D.* I 243 y *P.* II 90, entre otros pasajes en que se usa este ejemplo.

Siendo cuatro, pues[110], las clases de objetos que se distin- 148
guen (una la de los objetos manifiestos, la segunda la de los absolutamente no evidentes, la tercera la de los naturalmente no evidentes, y la cuarta la de los ocasionalmente no evidentes), afirmamos que no todas precisan de un signo, sino sólo algunas.
Es obvio, en efecto, que ni las cosas absolutamente no eviden- 149
tes ni las manifiestas admiten signo alguno: las manifiestas porque se presentan por sí mismas y no precisan de ninguna otra cosa para revelarse, y las absolutamente no evidentes porque, como escapan en general a toda aprehensión, tampoco precisan
de ningún signo aprehensivo. En cambio, las cosas naturalmen- 150
te no evidentes y las ocasionalmente no evidentes requieren del signo para su observación: las ocasionalmente no evidentes porque, en determinadas circunstancias, desaparecen de nuestra inmediata percepción, y las naturalmente no evidentes porque
en todo momento son no aparentes. Por tanto, dado que hay dos 151
grupos diferentes de objetos que requieren de signo, también el signo se revela de dos tipos: uno el evocativo, que muestra su utilidad sobre todo en el caso de las cosas ocasionalmente no evidentes, y otro el indicativo, que se considera adecuado em-
plear en el caso de las cosas naturalmente no evidentes[111]. Así, 152
el signo evocativo, al haber sido observado con clara evidencia en conjunción con la cosa significada, en cuanto se nos presenta cuando esta no es manifiesta nos lleva a recordar el objeto que fue observado junto con él y que ahora no se nos presenta con claridad, como ocurre, por ejemplo, en el caso del humo y el fuego: en efecto, como ambas cosas las hemos observado a menudo conectadas la una con la otra, en cuanto vemos la una

[110] Los §§ 148-155 son paralelos a *P.* II 99-101.

[111] Para un detenido análisis del valor e implicaciones de estos dos tipos de signos, *vid.* D. K. Glidden, «Skeptic semiotics», *Phronesis*, 28 (1983) 213-255.

(es decir, el humo) renovamos el recuerdo de la otra (esto es, el
153 fuego que no vemos). El mismo argumento sirve para la cicatriz que sigue a la herida o para la herida en el corazón que precede a la muerte: en efecto, cuando vemos una cicatriz renovamos el recuerdo de la herida que la precedió, y al observar una herida en el corazón pronosticamos una muerte inminente. Tal es,
154 pues, el carácter particular del signo evocativo, pero el indicativo, en cambio, resulta diferente. Porque éste ya no admite su observación en conjunción con la cosa significada (pues el objeto naturalmente no evidente es imperceptible desde el principio, y por eso no puede ser observado en conjunción con ningún fenómeno), sino que directamente, en virtud de su propia naturaleza y constitución, con sólo emitir el sonido que lo ex-
155 presa se dice que significa aquello de lo que es indicativo. El alma, por ejemplo, es una de las cosas naturalmente no evidentes, ya que, por su naturaleza, no puede caer nunca bajo nuestra clara percepción; pero, aun siendo así, viene revelada indicativamente por medio de los movimientos del cuerpo, porque inferimos que una cierta fuerza ínsita en el cuerpo es la que produce en este tales movimientos.

156 Pues bien[112], dado que hay dos tipos de signos (el evocativo, que parece de gran utilidad para las cosas ocasionalmente no evidentes, y el indicativo, que se emplea para las cosas naturalmente no evidentes), el examen crítico que vamos a emprender, y las dificultades que planteemos, girará en su integridad no acerca del signo evocativo, cuya utilidad para la vida cotidiana está aceptada por todos en general, sino del indicativo, por haber sido este una invención de los filósofos dogmáticos y los médicos racionalistas[113], en la creencia de que podía ofrecerles

[112] Los §§ 156-158 son paralelos a *P.* II 102.

[113] Más que designar el nombre de una escuela concreta, la denominación de «racionalistas» (λογικοί) es aquí sinónima de «dogmáticos» (de hecho, Ga-

la más imprescindible de las ayudas. De ahí que no pretendamos oponernos a las presunciones comunes de los hombres ni introducir confusión en la vida diciendo que no existe ningún signo, como algunos falsamente nos acusan; porque, si eliminásemos todo signo, nos estaríamos oponiendo a la vida y a todo el género humano, pero lo cierto es que también nosotros mismos pensamos así, y del humo inferimos el fuego, y de la cicatriz la herida que la precedió, y de la previa herida en el corazón la muerte, y de una cinta puesta la unción con aceite[114]. Por 158 tanto, desde el momento en que aceptamos el signo evocativo, del que hace uso la vida cotidiana, y suprimimos en cambio el que ha sido falsamente concebido por los dogmáticos, no sólo no nos oponemos a la vida, sino que incluso hablamos en su favor, precisamente porque nos basamos en una ciencia de la naturaleza para refutar a los dogmáticos, que se han alzado contra las presunciones comunes y dicen conocer las cosas naturalmente no evidentes por medio de signos.

157

Quede esto dicho, pues[115], en forma sumaria respecto al sig- 159 no que cae bajo nuestra investigación. Pero en este momento hay que recordar el procedimiento escéptico habitual, que para el caso consiste en exponer los argumentos contrarios a la existencia del signo pero sin mostrar convicción ni asentimiento

leno alterna entre ambos términos: *vid.* la nota *ad loc.* de BETT), y se refiere a cualesquiera médicos que, frente a la corriente empírica, que propugnaba el rechazo de la especulación teórica, defendían en cambio la validez de la teorización sobre el cuerpo y sus funciones. Según P. PORRO, «Sesto Empirico, il segno tradito. Una rilettura di *Adversus mathematicos* VIII,141-299», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Bari*, 30 (1987) 237-261, la propia distinción entre el signo «evocativo» y el signo «indicativo» habría tenido su origen en la polémica entre médicos dogmáticos, metódicos y empíricos.

[114] Alude a la costumbre de los atletas de ponerse una cinta en la cabeza y untarse el cuerpo con aceite.

[115] Los §§ 159-160 son paralelos a *P.* II 103.

hacia ellos (pues obrar así equivaldría a sostener, como hacen los dogmáticos, que existe un cierto signo), sino de forma que llevemos la investigación a una posición de equivalencia[116] y hagamos ver que merece la misma credibilidad la existencia de un cierto signo que la no existencia, o, a la inversa, que el hecho de que exista un cierto signo o el de que no exista ninguno son igualmente inverosímiles, pues de ahí se genera en nuestro pen-
160 samiento la neutralidad y la suspensión del juicio. De hecho, por esta razón, incluso quien parece contradecirnos cuando afirmamos que no existe ningún signo indicativo nos sirve en realidad de ayuda y, al asumirla previamente, él mismo establece la posición que debe establecerse al modo escéptico; porque si los argumentos contra el signo reunidos por los aporéticos son poderosos y prácticamente incontrovertibles, pero no se les quedan atrás los que, por parte de los dogmáticos, establecen su existencia, por eso mismo debemos suspender el juicio acerca de la existencia del signo y no adherirnos injustamente a una de las dos posiciones.

161 En todo caso[117], una vez expuesto el procedimiento escéptico habitual, pasemos a continuación también a desarrollar el tema que tenemos por delante.

Afirman los escépticos que, de las cosas que existen, unas existen de forma diferenciada y otras de forma relativa. Existen de forma diferenciada todas aquellas que se conciben en virtud de su propia sustancia y de modo absoluto, por ejemplo blanco y negro, o dulce y amargo, o cualquier cosa similar a estas, pues las aprehendemos meramente por sí mismas, circunscritas a sus

---

[116] El «procedimiento escéptico habitual» de la «equivalencia» (ἰσοσθένεια) establece que los argumentos opuestos tienen todos el mismo valor, lo que lleva a no decantarse por ninguno, pues «a cada proposición se le opone otra de igual validez» (*P.* I 12). Sobre este importante concepto escéptico, *vid.* también *D.* I 443; *P.* I 190; II 79.

[117] El § 161 es paralelo a *D.* IV 263.

propios límites y sin concebir a la vez ninguna otra cosa. Son, 162
en cambio[118], relativas las cosas que se conciben en virtud de su estado en relación con otra cosa y que ya no se perciben de modo absoluto (esto es, por sí solas), por ejemplo más blanco y más negro, o más dulce y más amargo, o cualquier cosa que presente de algún modo las mismas características. Porque lo más blanco o lo más negro no se conciben circunscritos a sus límites particulares, como ocurre con lo blanco o lo negro [o lo amargo][119], sino que, para poder concebirlos, es imprescindible que a la vez aprehendamos también aquello en comparación con lo cual es más blanco o aquello en comparación con lo cual es más negro; y se aplica el mismo argumento en el caso de lo
más dulce y lo más amargo. Por lo tanto[120], puesto que hay dos 163
clases distintas de objetos, una la de los que existen de forma diferenciada, y otra la de los que existen de forma relativa, también el signo indicativo deberá pertenecer o bien a la clase de los que existen de forma diferenciada, o bien a la de los que existen de forma relativa, pues no existe una tercera clase de objetos que sea intermedia entre estos dos grupos. Pero no puede pertenecer a las cosas que existen de forma diferenciada, como inmediatamente admiten incluso quienes no piensan
como nosotros. Por tanto, pertenecerá a las cosas relativas. En 164
efecto, igual que la cosa significada, al ser concebida en virtud de su estado en relación con el signo, pertenece a las cosas relativas, ⟨así también el signo pertenece a las cosas relativas⟩[121],

---

118 El § 162 es paralelo a *D.* IV 265.

119 Adoptamos, como BURY y RUSSO, la lectura de BEKKER, quien, por coherencia con los comparativos que aparecen en la frase («lo más blanco», «lo más negro»), elimina en este punto la secuencia ἢ τὸ πικρὸν («o lo amargo»).

120 Los §§ 163-165 son paralelos a *P.* II 117-120.

121 Para colmar la laguna que presenta aquí el texto, establecida ya por BEKKER, acogemos la integración del propio BEKKER (οὕτω καὶ τὸ σημεῖον τῶν πρός τι ἐστίν: *vid. supra* nuestra nota textual), como hacen BURY, RUSSO

puesto que es signo de algo, esto es, de la cosa significada. De hecho, poniéndonos en la hipótesis de que suprimiéramos una de estas dos cosas, también la otra quedaría eliminada junto con ella, como parece suceder también, por ejemplo, en el caso de lo derecho y lo izquierdo: en efecto, si no existe lo derecho, tampoco existirá lo izquierdo, por el hecho de que cada uno de estos términos es relativo, y si no existe lo izquierdo, con ello se cancela también la noción de lo derecho.

165 Pero es que, además, las cosas relativas se aprehenden conjuntamente la una con la otra: en efecto, como decía[122], no puede conocerse algo más blanco si no se presenta a la vez aquello en comparación con lo cual es más blanco, ni algo más negro si no se concibe a la vez aquello en comparación con lo cual es más negro. Por tanto, puesto que también el signo forma parte de las cosas relativas, como hemos argumentado, junto con el signo se aprehenderá a la vez aquello de lo que este es signo. Pero lo aprehendido junto con este no será signo de este, porque suponer que lo aprehendido junto con alguna cosa puede ser signo de esa cosa es algo totalmente disparatado, ya que, al captarse ambas cosas en un solo y mismo momento, ni esta es capaz de revelar aquella ni aquella de indicar esta, y como cada una de ellas se nos presenta por sí misma, ambas carecen de esa capacidad.

166 Y todavía podría añadirse un argumento como el siguiente. El signo, si realmente es aprehensible, o bien se aprehende antes de la cosa significada o se aprehende junto con ella o se aprehende después de ella; pero no se aprehende antes, ni a la

---

y FLÜCKIGER. MUTSCHMANN anota al respecto en su aparato crítico que «*sensu quidem recte, sed ipsa verba non possunt recuperari*», y de la misma opinión es BETT, que mantiene la laguna y traduce en nota la integración de BEKKER (aunque sin nombrarlo).

[122] En § 162.

vez, ni después, como vamos a establecer: por lo tanto, el signo no es aprehensible. Efectivamente, decir que el signo se apre- 167 hende después de la cosa significada parece de por sí absurdo, porque ¿cómo va a poder revelar nada el signo, cuando aquello de lo que es revelador, o sea la cosa significada, se aprehende antes que el signo? Además, si los dogmáticos dicen esto, admitirán algo que entra en conflicto con los principios doctrinales a los que habitualmente se atienen. Afirman estos, en efecto, que la cosa significada es no evidente y no aprehensible por sí misma; pero si primero se produce su aprehensión y sólo luego se aprehende el signo, entonces no será no evidente una cosa que está detectada antes de que se presente aquello que la indica. De manera que el signo no se aprehende después de la cosa significada.

Y desde luego tampoco se aprehende a la vez, por la razón 168 mencionada hace poco[123]. En efecto, las cosas que se aprehenden una junto con la otra no necesitan que una anuncie a la otra, sino que se presentan por sí mismas de una sola vez, y por eso no puede decirse ni que el signo sea signo ni que la cosa significada sea ya realmente significada.

Sólo queda, por lo tanto, decir que el signo se aprehende 169 antes que la cosa significada. Pero esto es caer de nuevo en las mismas críticas, porque los dogmáticos deben demostrar primero que el signo no forma parte de las cosas relativas o que las cosas relativas no se aprehenden la una junto con la otra, y luego además conseguir que admitamos la posibilidad de que el signo sea aprehendido antes que la cosa significada. Sin embar- 170 go, dado que nuestras premisas permanecen inalterables[124], es

[123] En § 165.

[124] Se refiere a las premisas establecidas en §§ 163-164, a saber, que el signo no puede formar parte de las cosas diferenciadas o absolutas, sino de las relativas.

imposible testimoniar la aprehensión previa del signo, debido al hecho de que pertenece a la clase de las cosas relativas y a que debe aprehenderse junto con aquello de lo cual es signo. Pero si el signo, para que sea aprehendido, debe aprehenderse o bien antes de la cosa significada o bien junto con esta o bien después de esta, y se ha demostrado que ninguna de estas alternativas es posible, entonces hay que afirmar que el signo es inaprehensible.

171 Hay, además, algunos que plantean a los dogmáticos otro argumento[125] de similar calado, que es el siguiente. Si verdaderamente existe un signo indicativo de algo, o es un signo manifiesto de una cosa manifiesta, o uno no manifiesto de una cosa no manifiesta, o uno manifiesto de una cosa no manifiesta, o uno no manifiesto de una cosa manifiesta. Pero ni es un signo manifiesto de una cosa manifiesta, ni es uno no manifiesto de una cosa no manifiesta, ni uno manifiesto de una cosa no manifiesta, ni tampoco a la inversa: por tanto, no existe ningún
172 signo. Tal es el argumento, y su planteamiento está bien claro; y estará mucho más claro cuando hayamos señalado la objeción que le oponen los dogmáticos. Afirman estos, en efecto, que admiten sólo dos de las mencionadas combinaciones, mientras que en el caso de las dos restantes disienten de noso-
173 tros. «Pues es cierto», ⟨dicen⟩[126], «que existe un signo mani-

---

[125] Russo anota aquí con dudas que este otro argumento «parece de proveniencia académica», pero lo que está claro, en todo caso, es que, aunque así fuera, habría sido adoptado por los escépticos, porque más abajo (§ 172, *ad finem*) se dice que los dogmáticos aceptan una parte del razonamiento pero que en la otra «disienten de nosotros». Este otro argumento se desarrolla también en *P*. II 124-129.

[126] Este «dicen» no viene en el texto, pero parece oportuno incluirlo, como hacen la mayoría de los traductores, pues es obvio que todo el § 173 recoge las consideraciones de los dogmáticos ante la parte de este nuevo argumento con la que están de acuerdo, consideraciones que serán también criticadas por Sex-

fiesto de una cosa manifiesta y un signo manifiesto de una cosa no manifiesta, pero es falso que uno no manifiesto evidencie una cosa manifiesta o que uno no manifiesto evidencie una cosa no manifiesta. Así, sin ir más lejos, un signo manifiesto de una cosa manifiesta es la sombra del cuerpo, pues esta, que es el signo, es algo manifiesto, e igualmente el cuerpo, que es la cosa significada, resulta evidente. Y una cosa manifiesta puede ser reveladora de una no manifiesta, por ejemplo el rubor de la vergüenza, pues aquel es evidente y se detecta por sí mismo, mientras que la vergüenza es invisible». Pero[127] quie- 174
nes afirman esto son completamente ingenuos, porque, si se ha convenido en que el signo es una cosa relativa y que las cosas relativas se aprehenden necesariamente la una junto con la otra[128], entonces es imposible que, de dos cosas que se presentan por igual la una junto con la otra, una sea signo y la otra sea cosa significada; antes bien, debido a la evidente presencia simultánea de ambas, ninguna de ellas puede ser, de ningún modo y en ningún caso, ni signo ni cosa significada, dado que la una no tiene nada que revelar y la otra no necesita nada que la revele. Y lo mismo hay que decir también a propósito de 175
la combinación restante, según la cual los dogmáticos sostenían que lo manifiesto es signo de una cosa no manifiesta; porque, si esto es así, el signo debe aprehenderse antes que la cosa significada y la cosa significada debe aprehenderse después que el signo, lo cual es imposible, por el hecho de que pertenecen a la clase de las cosas relativas y deben aprehenderse la una junto con la otra.

---

to en los dos párrafos siguientes (pero Sexto dejará sin criticar la parte restante, esto es, las dos combinaciones con las que no están de acuerdo los dogmáticos, quizás a causa de lo que apuntamos en la nota anterior). De ahí que, para mayor claridad, hayamos entrecomillado todo el párrafo, como hace RUSSO.

[127] El § 174 es paralelo a *P.* II 125.

[128] *Cf.* §§ 163-165.

176 Por otra parte, de los objetos aprehendidos por el hombre, parece que unos son aprehendidos mediante la sensación y otros mediante el pensamiento: por ejemplo, mediante la sensación, blanco y negro, o dulce y amargo, y mediante el pensamiento, bueno y malo, legítimo e ilegítimo, pío e impío. Por tanto, también el signo, si es verdad que es aprehensible, pertenecerá o a los objetos sensibles o a los inteligibles, de manera que, si no forma parte de una de estas dos clases, tampoco ten-
177 drá en absoluto una existencia real. Pero sin duda eso mismo es un testimonio directo de que el signo resulta inaprehensible: me refiero al hecho de que, hasta ahora, su naturaleza está como escindida, pues unos suponen que es sensible y otros que es inteligible. Así, Epicuro y los principales seguidores de su escuela dijeron que el signo es sensible, mientras que los estoicos afirmaron que es inteligible[129]. Esta controversia permanece sin resolver prácticamente desde siempre, y mientras no esté resuelta es del todo inevitable que mantengamos en suspenso nuestro juicio sobre el signo, que tiene que ser o sensible o in-
178 teligible. Y lo más grave de todo[130] es que lo que el signo promete no se sostiene, puesto que promete revelar una cosa distinta, pero ahora nos encontramos con que, muy al contrario, requiere de otra cosa distinta que lo revele a él: pues si todo lo controvertido es no evidente, y lo no evidente puede captarse a partir de un signo, entonces, indudablemente, también el signo, al ser objeto de controversia, necesitará de algún otro signo que
179 lo haga manifiesto, como cosa no evidente que es. Y desde luego[131], tampoco pueden decir que el propio objeto de controversia pueda establecerse con una demostración y considerarse digno de crédito. Porque primero que lo demuestren, y entonces

[129] *SVF* II 222 = Epicuro, frag. 262 Usener.

[130] El § 178 es paralelo a *P.* II 124.

[131] Los §§ 179-181 son paralelos a *P.* II 121-123.

podrán tomarlo como digno de crédito; pero en tanto que lo que hay por su parte es sólo una mera promesa y no una demostración, se mantiene en pie lo de la suspensión del juicio. En se- 180
gundo lugar, la demostración forma parte igualmente de las cosas discutibles[132] y, al ser objeto de controversia, tiene necesidad también de algo que le otorgue credibilidad; pero querer demostrar lo que se cuestiona mediante algo que también está en cuestión es una cosa completamente absurda. Por otro lado, la demostración es, genéricamente, un signo, pues se considera reveladora de la conclusión. Por tanto, para dar validez al signo, 181
la demostración tiene que ser fiable, pero, para que la demostración llegue a ser fiable, el signo tiene que haber sido validado previamente; de manera que, como cada una de estas cosas espera de la otra la confirmación de su credibilidad, ambas son por igual indignas de crédito. Además de esto, lo que se toma a 182
modo de demostración para dar validez al signo es o bien sensible o bien inteligible. Y si es sensible, se sigue manteniendo lo que está en cuestión desde el principio, por el hecho de que el desacuerdo sobre las cosas sensibles está generalizado; y, en cambio, si es inteligible, resulta igualmente indigno de crédito, porque lo inteligible no puede ser captado sin el concurso de las cosas sensibles.

Con todo y con eso, hagamos la generosa concesión de ad- 183
mitir que el signo es o sensible o inteligible; incluso así, empero, es imposible que su fundamento real resulte fiable. No obstante, debemos referirnos por orden a cada una de estas alternativas, y empezaremos seguidamente por la eventualidad de que sea sensible. Pues bien, para convenir en esto, antes es indispensable que se llegue a un acuerdo sobre la existencia real de las cosas sensibles y que esta sea admitida por todos los físicos, de forma que, partiendo de esta admisión, se pueda avanzar

[132] Como se analizará por extenso en la última parte de este libro.

184 en la investigación del signo. Pero no se ha llegado a ese acuerdo, antes al contrario,

mientras sigan las aguas su curso y retoñen los árboles altos,[133]

nunca dejarán los físicos de polemizar unos con otros por esta cuestión. De hecho, Demócrito afirma que las cosas sensibles no tienen sustento real, sino que nuestras percepciones de ellas son una especie de impresiones vacías de los sentidos, y que en los objetos externos a nosotros no hay en realidad nada dulce ni amargo, ni caliente o frío, ni blanco o negro, ni ninguna otra cosa de las que se nos aparecen a todos, pues se trata solamente
185 de nombres para indicar nuestras afecciones[134]. Epicuro, en cambio, sostenía que todas las cosas sensibles son realmente tal como aparecen y se presentan a la sensación, dado que la sensación nunca se equivoca, sino que somos nosotros los que creemos que se equivoca. Por su parte, los estoicos y los peripatéticos, tomando una vía intermedia, dijeron que algunas cosas sensibles tienen un sustento real, como verdaderas que son, mientras que otras no existen, pues la sensación nos miente so-
186 bre ellas. Pero, en suma, que si pretendemos que el signo sea sensible, ante todo se debe aceptar y establecer firmemente la realidad sustancial de las cosas sensibles, a fin de que se pueda admitir también sólidamente que el signo es aprehensible; o bien, si lo que ocurre es que esa realidad sustancial está en dis-

[133] Este verso, que Sexto cita también en *P.* II 37 y *M.* I 28, pertenece al legendario epitafio de la tumba del rey Midas, transmitido con diversas variantes por distintas fuentes y atribuido unas veces al poeta Homero, otras a Cleobulo de Lindos, uno de los Siete Sabios de Grecia (*cf.* Diógenes Laercio, I 89; *Antología Palatina*, VII 153), y otras veces simplemente anónimo (*cf.* Platón, *Fedro* 264d): *vid.* J. Rodríguez Somolinos, «ἀναβρύζω (*addendum lexicis*), βρύζω (Archil. *Fr.* 28 D.) y el epitafio del rey Midas», *Emerita*, 58 (1990) 225-230.

[134] *Cf. D.* I 135 ss.

cusión desde siempre, habrá que convenir en que también el signo participa del mismo desacuerdo. En efecto, igual que el color 187
blanco no puede aprehenderse con certeza si no se acepta la realidad sustancial de las cosas sensibles, por el hecho de que también él mismo forma parte de las cosas sensibles, así tampoco del signo, si verdaderamente pertenece al género de lo sensible, puede decirse que tenga una existencia estable mientras continúe la disputa sobre las cosas sensibles. Pero admitamos incluso que se ha llegado a un acuerdo unánime sobre las cosas sensibles y que no existe la menor disensión sobre estas, sea cual sea. ¿Cómo pueden nuestros oponentes, me pregunto, enseñarnos que el signo es en realidad sensible? Porque toda cosa sensible está naturalmente dispuesta para presentarse a todos los que están en las mismas condiciones y para ser captada por igual. El color blanco, por ejemplo, no lo perciben de una manera los griegos y de otra distinta los bárbaros, ni de un modo especial los expertos y de otro totalmente diferente las personas normales, sino que todos lo perciben del mismo modo, al menos aquellos cuyos sentidos no tienen ningún impedimento. Así también, 188
el sabor dulce o el amargo no lo experimenta esta persona de una manera y esta otra de otra manera distinta, sino que cada uno de los que están en la misma disposición lo experimenta de la misma manera. En cambio el signo, en cuanto signo, no parece afectar del mismo modo a todos los que están en la misma disposición, sino que para unos no existe ningún signo de nada en absoluto, aunque se les presente con clara evidencia, mientras que para otros existe el signo, pero no de la misma cosa sino de otra cosa diferente. Así en medicina, por poner un ejemplo, los mismos fenómenos son signos de una cosa para tal médico, digamos Erasístrato, y de otra para tal otro, por ejemplo Herófilo, y de otra más para este otro, pongamos Asclepíades[135]. No se

[135] Junto al ya citado Asclepíades de Prusa (*cf. D.* I 91 y 202, con nuestras

debe afirmar, pues, que el signo sea sensible, porque, si lo sensible afecta a todos de la misma manera, pero el signo no afecta a todos de la misma manera, el signo no puede ser sensible.

189 A su vez, si el signo es sensible, entonces, igual que el fuego, que es sensible, quema a todos aquellos que pueden quemarse y la nieve, que tiene también una consistencia sensible, enfría a todos aquellos que pueden enfriarse, así también el signo, si de verdad forma parte de las cosas sensibles, debería conducir a todos hacia la misma cosa significada. Pero lo cierto es que no los conduce; por tanto, no puede ser sensible.

190 Además de esto, si es verdad que el signo es sensible, entonces las cosas no evidentes son para nosotros o aprehensibles o inaprehensibles. Ahora bien, si son inaprehensibles para nosotros, entonces el signo se va al garete, porque, dado que hay dos clases de objetos, unos evidentes y otros no evidentes, si ni lo evidente tiene un signo, puesto que se revela por sí mismo, ni lo tienen las cosas no evidentes, puesto que resultan inaprehen-
191 sibles, entonces no existe ningún signo. En cambio, si las cosas no evidentes son aprehensibles, una vez más, puesto que el signo es sensible y lo sensible afecta a todos por igual, deberían ser aprehendidas por todos. Sin embargo, unos niegan que sean

notas respectivas), Sexto menciona a otros dos exponentes destacados de la tendencia dogmática en medicina, que pasan por ser los primeros médicos que practicaron la disección de cadáveres humanos y la vivisección (probablemente en Alejandría, bajo la protección de los Ptolomeos): Herófilo de Calcedón (*c.* 330-260 a. C.), a quien se atribuyen numerosos descubrimientos en anatomía (descripción de las meninges, los vasos y los ventrículos cerebrales; distinción entre los nervios motores y sensores), y Erasístrato de Ceos (*c.* 315-240 a. C.), autor de diversos tratados sobre fisiología cuyas ideas, basadas en la noción del *pneuma* o soplo vital, tuvieron una gran influencia en la medicina de épocas posteriores. *Vid.* A. Touwaide, «Herophilos [1]», *NP*, 5 (1998) 484-486, V. Nutton, «Erasistratos», *NP*, 4 (1998) 41-43, y en general, sobre ambos, I. Rodríguez Alfageme, *Literatura científica griega*, Madrid, 2004, págs. 122-128.

aprehensibles, como hacen los médicos empíricos y los filósofos escépticos, mientras que otros afirman que sí son aprehensibles, aunque no lo hacen todos de la misma manera. Por lo tanto, el signo no es sensible.

«Sí, claro», replican estos, «pero igual que el fuego, que es 192
sensible, manifiesta diferencias cualitativas según la diversidad de los materiales que se le someten, y aplicado a la cera la derrite, aplicado al barro lo endurece, y aplicado a la madera la quema, del mismo modo es lógico que también el signo, al ser sensible, sea capaz de indicar diferentes objetos según las diferencias de quienes lo perciben. Y no es nada extraño, porque 193
también en el caso de los signos evocativos se observa que ocurre así: en efecto, una antorcha sostenida en alto significa para unos que se acercan los enemigos, pero para otros indica la llegada de amigos, y el sonido de la campana es para estos signo de venta de pescado, mientras que para aquellos es que hay que baldear las calles[136]. Por tanto, también el signo indicativo, al tener una naturaleza sensible, será capaz de indicar cosas de uno u otro tipo».

En este punto, sin embargo, a quienes recurren a la inferen- 194
cia del fuego se les podría reclamar que probaran que lo que sucede en el caso del fuego sucede también en el caso del signo. El fuego, en efecto, según el consenso general, posee las cualidades anteriormente mencionadas, y no hay nadie que no esté de acuerdo en que por obra suya la cera se derrite, el barro se endurece y la madera se quema. Pero en el caso del signo indi- 195

[136] Existía la costumbre, en efecto, de que, cuando entraba el pescado fresco a las pescaderías, se anunciaba su venta con el toque de una campana: *cf.* Estrabón, XIV 2, 21; Plutarco, *Charlas de sobremesa* IV 4, 2 (*Moralia* 668 A). No tenemos, sin embargo, ningún testimonio antiguo que confirme una supuesta costumbre de baldear las calles al toque de una campana, aunque es probable que se hiciera para evitar el polvo, como leemos en Suetonio, *Calígula* 43.

cativo, si aceptamos que ocurre algo equivalente caeremos en la mayor de las incongruencias, pues estaremos afirmando la coexistencia[137] de cada una de las cosas indicadas por este, de manera que, por poner un ejemplo, sería causa de enfermedad tanto la plétora o la acidez de los humores como la constitución
196 corporal, lo cual es absurdo, porque es imposible que coexistan causas tan contrastantes y mutuamente destructivas. Conque o admiten esto los filósofos dogmatizantes, por imposible que sea, o tendrán que convenir en que el signo, al ser sensible, no
197 es indicativo de nada en cuanto respecta a sí mismo, sino que somos nosotros, con nuestras diferentes condiciones, los que nos vemos afectados por él de diversa forma. Pero no se atreverían a admitirlo, aparte del hecho de que las mencionadas cualidades del fuego no son algo unánimemente aceptado, sino que
198 también plantean dificultades[138]. En efecto, si el fuego tuviera una naturaleza quemante, debería quemar cualquier cosa, y no

---

[137] Aceptamos la sugerencia *in apparatu* de BURY (συνυπάρχειν frente a la forma simple ὑπάρχειν), a quien sigue también RUSSO, basándose en que la forma compuesta aparece en la siguiente proposición explicativa, unas líneas más abajo, ya en el § 196. Por lo demás, hasta el final de este § 195 mantenemos la lectura manuscrita, que es la editada por MUTSCHMANN, aunque debemos reconocer que el texto es dudoso y ha sido objeto de diversas conjeturas: *vid.* al respecto el aparato crítico de MUTSCHMANN, *ad loc.*, y también la correspondiente nota de BURY, que trata de aclarar el silogismo del siguiente modo: «si el mismo signo (o síntoma) indica un conjunto de cosas diferentes (tal como ocurre con las enfermedades, que son las «causas» de los síntomas), estas cosas deben coexistir; pero las enfermedades mencionadas no pueden coexistir; por tanto, un signo no puede indicar cosas diferentes».

[138] Aunque no hemos visto que ningún traductor o comentarista lo mencione, sin embargo esta afirmación entra en clara contradicción con lo dicho en la parte final del § 194 («El fuego, en efecto, *según el consenso general*, posee las cualidades anteriormente mencionadas, y *no hay nadie que no esté de acuerdo* en que por obra suya la cera se derrite, el barro se endurece y la madera se quema»).

quemar unas sí y otras no; y si tuviera poder fundente, debería fundir cualquier cosa, y no unas sí y otras no. Pero, de hecho, 199
parece obrar así no a resultas de su naturaleza particular, sino a resultas de la materia de que están hechas las cosas reales con las que entra en contacto: por ejemplo, el fuego quema la madera no porque él mismo sea quemante, sino porque la madera es apropiada para arder si recibe la colaboración del fuego, y derrite la cera no porque tenga poder fundente, sino porque la cera posee una disposición favorable a derretirse con la colaboración del fuego. Pero esto lo expondremos con mayor precisión cuando pasemos a considerar la existencia real de tales cosas[139]. Por 200
ahora, en respuesta a quienes extraen sus inferencias a partir del signo evocativo y asumen el ejemplo de la antorcha y también el del sonido de la campana, hemos de decir que no hay nada extraño en que los signos de ese tipo puedan revelar múltiples cosas; porque están determinados, según estos afirman, por quienes establecen las convenciones, y dependen de nosotros, tanto si queremos que indiquen una sola cosa como que puedan revelar múltiples cosas. Pero, como se supone que el signo indi- 201
cativo es, por su naturaleza, capaz de dar a entender la cosa significada, necesariamente debe ser indicativo de un solo objeto, y este objeto debe ser, en cualquier caso, de una única forma, puesto que, sin duda, si fuera común a muchos objetos, no sería signo, pues es imposible que un único objeto sea captado firmemente por medio de alguna cosa, cuando los objetos indicados por esta son muchos. Por ejemplo, pasar de rico a pobre es un signo común tanto de haber llevado una vida de lujoso desenfreno como de haber sufrido una desgracia en el mar o de haber-

[139] *Vid. D.* III 237 ss. Sexto se refiere aquí a su exposición con el verbo διδάσκω, que significa propiamente «enseñar», lo que parece apuntar a que se trata de una lección que Sexto está dando: *vid. supra*, § 115, con nuestra nota, así como lo que decimos al respecto en la introducción (pág. 15).

lo repartido todo entre los amigos; pero, al ser un signo común a muchas cosas, no puede ser ya revelador de ninguna de ellas en especial, porque, si lo fuera de esta, ¿por qué de esta más que de aquella? Y si de aquella, ¿por qué de aquella más que de
202 esta? Y desde luego tampoco puede indicarlas todas, porque no pueden coexistir todas. El signo indicativo, por tanto, difiere del evocativo, y no debemos extraer inferencias de éste respecto de aquel, por cuanto que el uno está obligado a revelar una única cosa, mientras que el otro puede manifestar muchas y señalarlas del modo en que nosotros lo determinemos.

203 Además, toda cosa sensible, en cuanto sensible, es inenseñable. En efecto, no se enseña a ver el color blanco, ni se aprende a gustar lo dulce, ni a percibir lo caliente, ni cualquier otra cosa de ese tipo, sino que el conocimiento de todas esas cosas se nos presenta por naturaleza y sin enseñanza[140]. En cambio el signo, en cuanto signo, se enseña, según dicen, con muchas fatigas, por ejemplo el que entraña el arte de la navegación, que
204 es revelador de vientos, tempestades o bonanzas. De la misma manera ocurre con ⟨los signos que manejan⟩[141] los que se ocupan de los fenómenos celestes, como Arato y Alejandro de Etolia[142], e igual también con ⟨los usados por⟩ los médicos empíri-

[140] *Cf. D.* IV 301; V 227; *M.* I 23.

[141] Acogemos, aquí y en la línea siguiente, los añadidos de Kochalsky al texto (⟨τὰ⟩ παρὰ τοῖς y ⟨τὰ παρὰ⟩ τοῖς, respectivamente: *vid.* nuestra nota textual), que aclaran el sentido de la frase griega y evitan que parezca que le falte algo (de hecho, la mayoría de los traductores traducen esos añadidos, aunque no lo digan).

[142] Arato de Solos (*c.* 310-240 a. C.) compuso diversos poemas didácticos de tema astronómico y meteorológico, entre ellos sus famosos *Fenómenos*, la única de sus obras que nos ha llegado completa: *vid.* P. Robiano, «Aratos de Soles», *DPhA*, I (1994) 322-324 (A 298). Escribió igualmente unos *Fenómenos* su contemporáneo, el poeta y erudito Alejandro de Etolia (o Etolo), autor también de tragedias, epilios y epigramas conservados muy fragmentariamente: *vid.* P. Robiano, «Alexandros de Pleuron», *DPhA*, I (1994) 147 (A 120).

cos, por ejemplo el enrojecimiento, la hinchazón de los vasos sanguíneos, la sed y el resto de cosas que quien no está instruido no percibe como signos. El signo, por tanto, no es sensible, 205 porque si lo sensible es inenseñable, pero el signo, en cuanto signo, es enseñable, entonces el signo no puede ser sensible.

Y lo sensible, en la medida en que es sensible, se concibe de 206 forma diferenciada, por ejemplo lo blanco, lo negro, lo dulce, lo amargo y cualquier cosa de esa índole; en cambio el signo, en la medida en que es signo, pertenece a las cosas relativas, pues viene contemplado en virtud de su estado en relación con el objeto significado[143]. Por tanto, el signo no forma parte de las cosas sensibles.

Es más, toda cosa sensible, como su propio nombre indica, 207 es aprehensible mediante percepción sensorial, pero el signo, en cuanto signo, no se capta mediante percepción sensorial, sino mediante el pensamiento. De hecho, decimos que un signo es verdadero o falso, pero lo verdadero y lo falso no son cosas sensibles, puesto que tanto lo uno como lo otro son una proposición[144], y la proposición no forma parte de las cosas sensibles sino de las inteligibles. Hay que afirmar, por tanto, que el signo no forma parte de las cosas sensibles.

Pero la cuestión se ha de abordar también del siguiente 208 modo. Si verdaderamente el signo indicativo es sensible, lo sensible debe resultar ya mucho antes indicativo de alguna cosa. Pero esto no es así, porque, si lo sensible indica algo, entonces o bien lo homogéneo será indicativo de lo homogéneo, o bien lo heterogéneo de lo heterogéneo; pero ni lo homogéneo es indicativo de lo homogéneo, ni lo heterogéneo de lo heterogéneo; por tanto, lo sensible no es indicativo de ninguna cosa.
Pongámonos, por ejemplo, en la hipótesis de que nunca nos 209

[143] *Cf.* §§ 161-163.

[144] *Cf. D.* I 38 y II 12.

hemos tropezado con el color blanco ni con el negro, y que vemos el blanco por primera vez. A partir de la aprehensión de este color, empero, no podríamos aprehender el color negro:
210 quizá fuera posible, en efecto, tener noción de que el negro es un color distinto y que no es tal como es el blanco, pero conseguir una aprehensión del color negro a partir de la simple presencia del blanco sería algo irrealizable. Y el mismo argumento vale también en el caso del sonido, y en general en el caso de las demás cosas sensibles. Así pues, en el terreno de lo sensible, lo homogéneo no puede ser indicativo de lo homogéneo, es decir, lo visible indicativo de lo visible, lo audible de lo audible o
211 lo gustable de lo gustable. Y desde luego tampoco lo heterogéneo puede ser indicativo de lo heterogéneo, por ejemplo lo visible de lo audible, o lo audible de lo gustable o de lo odorable; porque si uno huele algo perfumado no llega a aprehender un color blanco, ni por percibir un sonido nota en su gusto un sabor dulce.

212 De todos modos, es tarea prolija investigar si lo homogéneo puede ser signo de lo homogéneo y lo heterogéneo de lo heterogéneo, cuando una persona sensata desesperaría de saber incluso lo que está más cercano a este asunto, esto es, que lo sensible
213 no puede ser siquiera indicativo de sí mismo. En efecto, entre quienes han investigado sobre lo sensible, como hemos señalado varias veces[145], unos afirman[146] que la sensación no lo capta tal cual es por naturaleza, pues no es ni blanco ni negro, ni caliente ni frío, ni dulce ni amargo, ni tiene ninguna otra cualidad semejante, sino que parece ser realmente así porque nuestra sensación experimenta impresiones vacías y se engaña; otros, en cambio, opinaron[147] que algunas cosas sensibles existen de

[145] *Cf. D.* I 135 y 293; *P.* I 49 y 213 ss.

[146] Por ejemplo Demócrito (*cf. supra* § 184) o Platón (*cf.* §§ 6 s.).

[147] Como los estoicos y los peripatéticos (*cf.* §§ 10 y 185).

verdad y otras no; y otros, en fin, testificaron por igual a favor de la existencia real de todas[148]. En consecuencia, al haber una 214 discrepancia[149] tan grave e irresoluble respecto al fundamento real de las cosas sensibles, ¿cómo se puede afirmar que lo sensible es capaz de manifestarse a sí mismo, cuando todavía no se sabe cuál de las posiciones que están en tal desacuerdo es la verdadera? Sin embargo, debe prevalecer al menos la siguiente consideración: que si es verdad que ni lo sensible homogéneo es indicativo de lo sensible homogéneo, ni lo heterogéneo de lo heterogéneo, ni tampoco lo sensible mismo es indicativo de sí mismo, entonces es imposible afirmar que el signo sea sensible.

Enesidemo, en el libro cuarto de sus *Discursos pirrónicos*, 215 sobre el mismo tema y casi con la misma eficacia, plantea el siguiente argumento: «Si las cosas manifiestas se manifiestan de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares, y los signos son cosas manifiestas, entonces los signos se manifiestan de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares. Pero no es cierto que los signos se manifiesten de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares, en cambio sí lo es que las cosas manifiestas se manifiestan de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares; por tanto, los signos no son cosas manifiestas»[150]. Así que, efectivamente, con el término «cosas ma- 216 nifiestas» Enesidemo parece referirse a las cosas sensibles, y propone un argumento en el que a un segundo indemostrable se añade un tercero, siguiendo un esquema como este: «Si se da lo

[148] Tal es la opinión de Epicuro (*cf.* §§ 9 y 185).

[149] Como hace BETT, seguimos la sugerencia de HEINTZ: διαστάσεως en vez de στάσεως.

[150] Este mismo fragmento de Enesidemo se repite casi literalmente *infra*, § 234; sobre esta argumentación, *vid.* F. DECLEVA CAIZZI, «Enesidemo e Pirrone: il fuoco scalda “per natura” (Sext. *Adv. math.* VIII 215 e XI 69)», *Elenchos*, 17 (1996) 37-54.

primero y lo segundo, se da lo tercero; no se da lo tercero, pero
217 sí lo primero; luego no se da lo segundo»[151]. Que en realidad esto es así lo explicaremos un poco más adelante[152]; por el momento nos limitaremos a demostrar de forma más simple que las premisas del argumento son válidas y que la conclusión es consecuente con ellas. Así, para empezar, la proposición hipotética[153] es verdadera, pues de la proposición conjuntiva que contiene se sigue el consecuente, es decir, de «si las cosas manifiestas se manifiestan de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares, y los signos son cosas manifiestas», se sigue que «entonces los signos se manifiestan de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones simi-
218 lares». En efecto, si todos los que no tienen ningún impedimento en la vista perciben el color blanco de manera similar y no de manera distinta, y si todos los que tienen el sentido del gusto en condiciones normales perciben lo dulce con una sensación de dulzor, entonces necesariamente, también en el caso del signo, si es verdad que este forma parte de las cosas sensibles como lo blanco o lo dulce, todos los que se encuentran en una condición
219 similar deben percibirlo de manera similar. De modo que la proposición hipotética, ciertamente, es válida. Y también es verdadera la segunda premisa, la que dice: «Pero no es cierto que los signos se manifiesten de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares». Así, en el caso de los que tienen fiebre, el enrojecimiento, la hinchazón de las venas, la humedad de la piel, el aumento de la temperatura, la aceleración del pulso y los restantes signos no se presentan como sig-

---

[151] Sobre los indemostrables, *vid.* más adelante, §§ 223-227 (y *cf. P.* II 157 ss.).

[152] En §§ 234 ss.

[153] Sobre el término «proposición hipotética» (τὸ συνημμένον), *vid. supra* nuestra nota a § 109.

nos de la misma cosa para los que se encuentran en condiciones similares respecto a los sentidos y al resto de su constitución física, ni se manifiestan a todos de la misma manera, sino que 220
a Herófilo, por ejemplo, le parecen claramente signos de buena calidad de la sangre, a Erasístrato, en cambio, signos de trasvase de sangre de las venas a las arterias, y a Asclepíades, en fin, signos de la presencia de cuerpos imperceptibles obstruyendo intersticios imperceptibles[154]. Por tanto, la segunda premisa también es válida. Pero también lo es la tercera, la que dice que 221
«las cosas manifiestas se manifiestan de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares». En efecto, el color blanco, pongamos por caso, no se presenta de la misma manera al que padece ictericia y al que tiene los ojos sanguinolentos[155] y al que se encuentra en un estado normal (pues no se encuentran en condiciones similares, razón por la cual lo blanco le parece al uno amarillento, al otro rojizo y al otro blanco); sin embargo, a los que están en la misma disposición, es decir, a los sanos, les parece solamente blanco. Así pues, las premisas son 222
verdaderas, y de ellas se extraerá también la conclusión de que «el signo, por tanto, no es una cosa manifiesta».

Hemos mostrado, pues, tras este repaso, que el argumento de Enesidemo es de por sí verdadero; pero[156] cuando lo haya- 223

[154] Según la teoría de los poros, ya mencionada en § 146 (*vid.* también § 306, y *D.* I 129-130); con «imperceptibles» traducimos el término νοητά, literalmente «inteligibles», es decir, no sensibles, que sólo pueden captarse mediante la inteligencia, no percibirse por los sentidos. En época helenístico-romana, la teoría de los poros, cuyo origen remonta a Empédocles (*vid. D.* I 125, con nuestra nota), adquirió nueva vigencia también en el terreno de la medicina a través de la teoría atomista epicúrea, especialmente por obra del médico Asclepíades de Prusa (*vid.* nuestra nota a *D.* III 363). Sobre los médicos Asclepíades, Herófilo y Erasístrato, *vid.* nuestra nota a § 188, donde Sexto los menciona también a los tres juntos.

[155] Encontramos el mismo ejemplo en *P.* I 44.

[156] Los §§ 223-226 son paralelos a *P.* II 157-158.

mos analizado quedará claro que es indemostrable y silogístico. En efecto[157], digamos por lo pronto, retomando nuestro discurso desde un poco más arriba, que los argumentos se dicen indemostrables en dos acepciones[158]: una referida a los que no están demostrados, y la otra, a los que no necesitan demostración, al ser, en su caso, claramente evidente de por sí el hecho de que son concluyentes. Y ya hemos señalado en varias ocasiones[159] que los argumentos establecidos por Crisipo al comienzo de su primera *Introducción a los silogismos* merecen esta denominación en el segundo sentido.

224 Ahora, una vez acordado esto, debe saberse que el primer argumento indemostrable es el que está compuesto de una proposición hipotética y su antecedente y tiene como conclusión el consecuente en esa proposición hipotética. Es decir, cuando un argumento tiene dos premisas, de las cuales una es una proposición hipotética y la otra el antecedente en la proposición hipotética, y tiene también como conclusión el consecuente en la misma proposición hipotética, entonces tal argumento se denomina primer indemostrable, como, por ejemplo, uno que sea así: «Si es de día, hay luz; pero de hecho es de día; luego hay

---

[157] Desde aquí hasta la mitad del § 230 corresponde al frag. *SVF* II 242, de Crisipo.

[158] Aunque en español el término «indemostrable» encaja más bien en la segunda de estas acepciones, sin embargo el término griego correspondiente, ἀναπόδεικτος, reúne efectivamente ambas, pues la mayoría de los adjetivos griegos en -τος equivalen tanto a nuestros adjetivos en *-ble* como a nuestros participios de pasado.

[159] Tradicionalmente se ha solido relacionar esta referencia con *P.* II 156, pero resulta un paralelo muy endeble, pues en ese pasaje no se menciona a Crisipo ni se dice nada de las dos acepciones del término «indemostrable». Se trataría más bien de una referencia a algunos pasajes de los perdidos cinco primeros libros de la presente obra *Contra los dogmáticos*, o quizá también, como apunta Bett en nota *ad loc.*, «el resultado de una incompleta adaptación de su fuente por parte de Sexto».

luz». En efecto, este argumento tiene como una de sus premisas una proposición hipotética («Si es de día, hay luz»), tiene a continuación la otra, que es el antecedente en la proposición hipotética («Pero de hecho es de día»), y en tercer lugar tiene la conclusión («Luego hay luz»), que es el consecuente de la proposición hipotética.

El segundo indemostrable se compone de una proposición 225
hipotética y de lo opuesto al consecuente en esa proposición hipotética, y tiene como conclusión lo opuesto al antecedente. Es decir, cuando un argumento consta, una vez más, de dos premisas, de las cuales una es una proposición hipotética y la otra lo opuesto al consecuente en la proposición hipotética, y tiene también como conclusión lo opuesto al antecedente, entonces tal argumento resulta ser un segundo indemostrable, como, por ejemplo, este: «Si es de día, hay luz; pero no hay luz; luego no es de día». En efecto, una de las dos premisas del argumento («Si es de día, hay luz») es una proposición hipotética, la otra premisa del argumento («Pero no hay luz») es opuesta al consecuente en la proposición hipotética, y finalmente la conclusión («Luego no es de día») es lo opuesto al antecedente.

El tercer argumento indemostrable se compone de una pro- 226
posición conjuntiva negativa y de uno de los miembros de la proposición conjuntiva, y tiene como conclusión lo opuesto al otro miembro de la proposición conjuntiva, por ejemplo: «No es de día y es de noche; es de día; luego no es de noche». En efecto, «No es de día y es de noche» es la negación de la proposición conjuntiva «Es de día y es de noche», «Es de día» es uno de los dos miembros de la proposición conjuntiva, y finalmente «Luego no es de noche» es lo opuesto al otro miembro de la proposición conjuntiva.

Estos son, pues, algunos argumentos de este tipo; pero sus 227
modos y, por así decir, los esquemas con los que se formulan

son los siguientes. Del primer indemostrable: «Si lo primero, lo segundo; pero sí lo primero; luego lo segundo»; del segundo indemostrable: «Si lo primero, lo segundo; pero no lo segundo; luego no lo primero»; del tercer indemostrable: «No lo primero y lo segundo; pero sí lo primero; luego no lo segundo».

228 Hay que tener en cuenta, además, que, de los indemostrables, unos son simples y otros no simples. Son simples aquellos que por sí mismos manifiestan con claridad el hecho de que son concluyentes, esto es, que la conclusión se extrae de sus premisas. De esta clase son los argumentos que acabamos de exponer: por ejemplo, en el caso del primero[160], en cuanto aceptamos que es verdadera la expresión «Si es de día, hay luz» —es decir, que el hecho de que haya luz es consecuencia del hecho de que sea de día— y asumimos como verdadera la primera proposición («Es de día»), que era el antecedente de la proposición hipotética, necesariamente se seguirá también «Hay luz», que era
229 la conclusión del argumento. Son, en cambio, no simples los que resultan de la combinación de los simples y que requieren además un análisis en aquellos para que pueda reconocerse que también ellos son concluyentes. De entre estos indemostrables no simples, unos están compuestos por argumentos simples homogéneos, como los que resultan de la combinación de dos pri-
230 meros indemostrables o de dos segundos indemostrables, y otros por argumentos simples heterogéneos, como son los compuestos por un primer indemostrable ⟨y un segundo⟩[161], o por un

[160] Es decir, el primer argumento indemostrable, explicado y ejemplificado en § 224.

[161] Tanto Bury y Russo como Flückiger y Long y Sedley (vol II, pág. 219) adoptan aquí la conjetura de Kochalsky (ἐκ πρώτου ⟨καὶ τρίτου⟩ ἀναποδείκτου), mientras que Mutschmann deja una laguna en el texto porque, como hace constar en su aparato, tan válida sería la conjetura de Kochalsky como ⟨καὶ δευτέρου⟩, opción en la que es seguido también por Bett. Nosotros, en la línea de hacer el texto lo más claro posible al lector, hemos

segundo y un tercero, y en general los similares a estos. Así, uno compuesto de argumentos homogéneos es, por ejemplo, el siguiente: «Si es de día, hay luz; pero de hecho es de día; luego hay luz», pues es una combinación de dos primeros indemostrables, como veremos tras analizarlo. Hay que tener en cuenta, en 231 efecto, que para el análisis de los silogismos se nos ha transmitido una regla dialéctica que reza así: «Cuando tenemos las premisas de las que se deduce una determinada conclusión, potencialmente también tenemos esa conclusión en las premisas, aunque no se afirme explícitamente». Conque, dado que tene- 232 mos dos premisas (a saber, la proposición hipotética «Si es de día, hay luz», que comienza por la proposición simple «Es de día» y acaba en la proposición hipotética no simple «Si es de día, hay luz», y además el antecedente de esta, o sea, «Es de día»), a partir de estas podremos deducir, por medio de un primer indemostrable, el consecuente de aquella proposición hipotética, es decir, «Por tanto, si es de día, hay luz». Así pues, tenemos esto 233 como deducción potencial en el argumento, pero no explícito en el enunciado; ⟨y si lo⟩[162] combinamos con la premisa me-

---

optado también por colmar la laguna, sí, pero con la sugerencia *in apparatu* de Mutschmann, que estilísticamente nos parece más elegante (aunque debemos reconocer que, paleográficamente, es mejor la propuesta de Kochalsky).

[162] Adoptamos la conjetura de Kochalsky (παραλελειμμένον· ⟨ὃ⟩ τάξαντες), añadiendo punto alto tras el participio, como hace atinadamente Bett (*cf.* su n. 75 *ad loc.*). De todas formas, el resto de añadidos de Kochalsky desde § 230 hasta § 233 (básicamente la reiteración «⟨si es de día⟩, si es de día hay luz»), que aceptan Flückiger, Long y Sedley (vol. II, págs. 219 s.) y Bett, se nos antojan innecesarios, pues el texto, a pesar del desespero de Mutschmann de restituir las palabras de Sexto (*cf.* su aparato crítico [«15 338, 12 (=§§ 229-233): *in textu corrupto pauca mutavi desperans de ipsius Sexti verbis redintegrandis*»] y la nota 76 *ad loc.* de Bett), no nos parece tan corrupto, y creemos que se entiende bien con sólo las leves correcciones introducidas. En realidad, lo que hace Sexto es llevar a cabo el análisis que anunciaba en § 229, es decir, descomponer en argumentos simples un argumento no simple.

nor[163] del argumento expuesto, o sea, «Es de día», habremos deducido, mediante un primer indemostrable, «Hay luz», que era la conclusión del argumento expuesto. De manera que hay dos primeros indemostrables, uno que es: «Si es de día, hay luz», y otro que es: «Si es de día, hay luz; pero de hecho es de día; luego hay luz».

234 Tales son, pues, las características de los argumentos formados por combinación de componentes homogéneos. Quedan por examinar los formados por combinación de componentes heterogéneos, como el propuesto por Enesidemo a propósito del signo, que reza así: «Si las cosas manifiestas se manifiestan de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares, y los signos son cosas manifiestas, entonces los signos se manifiestan de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares. Pero los signos no se manifiestan de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares, en cambio las cosas manifiestas sí se manifiestan de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares;
235 por tanto, los signos no son cosas manifiestas»[164]. Un argumento de este tipo está compuesto por un segundo indemostrable y un tercero, según puede aprenderse a partir de su análisis, y este resultará mucho más claro cuando lo hayamos explicado en relación con su modo o esquema, que es el siguiente: «Si lo primero y lo segundo, lo tercero; mas no lo tercero, pero sí lo prime-
236 ro; luego no lo segundo». En efecto, puesto que tenemos una proposición hipotética en la que lo primero y lo segundo funcionan conjuntamente como antecedente y lo tercero como consecuente, y tenemos también lo opuesto al consecuente («No lo tercero»), extraeremos también como conclusión lo opuesto al

[163] Este es el sentido técnico habitual de la palabra πρόσληψις: *vid.*, por ejemplo, Diógenes Laercio, VII 76.

[164] *Cf.* § 215.

antecedente, o sea «Luego no lo primero y lo segundo», por medio de un segundo indemostrable. Pero, de hecho, esta misma conclusión está potencialmente contenida en el argumento, puesto que tenemos las premisas de las que cabe deducirla, aunque no esté explícitamente enunciada. Y cuando combinemos esto con la premisa restante, la primera, habremos deducido la conclusión, o sea «Luego no lo tercero», mediante un tercer indemostrable. De manera que hay dos indemostrables, uno con la formulación «Si lo primero y lo segundo, lo tercero; pero no lo tercero; luego no lo primero y lo segundo», que es un segundo indemostrable, y otro, que es un tercer indemostrable, que reza así: «No lo primero y lo segundo; pero sí lo primero; luego no lo segundo».

Tal es, por tanto, el análisis a nivel de esquema, y de mane- 237
ra análoga se desarrolla también por lo que respecta a la argumentación. En efecto, se pone aparte la tercera premisa, esto es, «no es cierto que las cosas manifiestas se manifiesten de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares, y que los signos sean cosas manifiestas», y esta, unida a la premisa de que «las cosas manifiestas se manifiestan de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares», lleva a la ⟨conclusión de la argumentación⟩ planteada, ⟨es decir, «luego los signos no son cosas manifiestas»⟩[165], mediante un tercer in-

---

[165] El texto de MUTSCHMANN presenta aquí una laguna, establecida por KOCHALSKY, que hemos colmado, como hacen RUSSO y FLÜCKIGER, con la integración del propio KOCHALSKY (λόγου συμπέρασμα τὸ «οὐκ ἄρα τὰ σημεῖά ἐστι φαινόμενα»). Puede que tenga razón BETT en que sólo serían necesarias las dos primeras palabras (λόγου συμπέρασμα), pues, como este señala en su nota *ad loc.*, el resto de la integración de KOCHALSKY es una explicitación de la conclusión mencionada, lo cual parece superfluo, aunque lo cierto es que Sexto procede así también en otros lugares; pero en lo que no estamos de acuerdo con BETT es en que el sentido general de la frase pueda entenderse simplemente con las palabras transmitidas por los manuscritos (así

demostrable. De manera que resulta como segundo indemostrable el siguiente: «Si las cosas manifiestas se manifiestan de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares, y los signos son cosas manifiestas, entonces los signos se manifiestan de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares. Pero no es cierto que los signos se manifiesten de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares, en cambio las cosas manifiestas sí se manifiestan de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares; por tanto, los signos no son cosas mani-
238 fiestas», y como tercer indemostrable el siguiente: «No es cierto que las cosas manifiestas se manifiesten de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares y que los signos sean cosas manifiestas; pero sí que las cosas manifiestas se manifiestan de igual modo a todos los que se encuentran en condiciones similares; por tanto, los signos no son cosas manifiestas».

239 Con la misma capacidad concluyente podrá plantearse un argumento como el siguiente: «Si las cosas manifiestas se manifiestan a todos por igual, y las cosas manifiestas son signos de las cosas no evidentes, las cosas no evidentes se manifiestan a todos por igual; pero lo cierto es que las cosas no evidentes no se manifiestan a todos por igual, en cambio las cosas manifiestas sí se manifiestan a todos por igual; luego las cosas manifiestas
240 no son signos de las cosas no evidentes». Por supuesto, el análisis de este argumento es similar al precedente —por el cual, a un segundo indemostrable se superpone un tercero—, y salta a la vista el valor persuasivo de sus premisas. En efecto, que las cosas manifiestas se manifiestan por igual a aquellos cuyos

lo debió pensar también Bury, que deja el texto tal cual, sin indicación de laguna ni enmienda de ningún tipo, pero luego incluye en su traducción precisamente esas dos palabras: «the ⟨conclusion⟩ of the expressed ⟨argument⟩»).

sentidos no tienen ningún impedimento es algo obvio, pues lo blanco no se manifiesta a unos de una manera y a otros de otra, ni lo negro de una manera a unos y a otros de otra, ni se manifiesta lo dulce de forma distinta, sino que afecta a todos de manera similar. Pues bien, si estas cosas se manifiestan a todos 241
por igual y tienen capacidad para indicar las cosas no evidentes, entonces necesariamente también las cosas no evidentes se presentarán a todos por igual, dado que sus causas serían las mismas y el sustrato material, similar. Pero esto no es así, porque no todos reconocen de la misma manera las cosas no evidentes, aunque sean iguales las condiciones en las que se encuentran con los objetos sensibles, sino que unos ni siquiera alcanzan a hacerse una idea de ellas, mientras que otros, aun alcanzándolo, se ven arrastrados por una variedad de afirmaciones multiformes y conflictivas. Es lógico, por tanto, afirmar que los signos no son sensibles, para evitarnos caer en esa absurda consecuencia.

También es posible abreviar lo anteriormente dicho y pro- 242
poner unos argumentos tal que estos: «Si las cosas manifiestas se manifiestan a todos y los signos, en cambio, no se manifiestan a todos, las cosas manifiestas no son signos. Pero sí lo primero; luego lo segundo»[166]. Y a su vez: «Si las cosas manifies- 243
tas, en cuanto que son manifiestas, no tienen necesidad de explicación, y en cambio los signos, en cuanto que son signos, tienen necesidad de explicación, los signos no son manifiestos. Pero sí lo primero; luego lo segundo».

Valgan, pues, todas estas objeciones y dificultades contra

[166] Tanto este silogismo como el siguiente, basados ambos en la estructura del primer indemostrable (*cf.* §§ 224 y 227), combinan el argumento propiamente dicho con su «modo» o «esquema» (τρόπος, σχῆμα: *cf.* §§ 227 y 235 s.). Este tipo de combinación, de origen estoico, servía para abreviar la premisa menor y la conclusión en las combinaciones muy largas de argumentos: *vid.* DIÓGENES LAERCIO, VII 77.

244 los que mantienen que el signo es sensible; pero examinemos también[167] el punto de vista opuesto al de estos, quiero decir el de quienes han preferido asumir que el signo es inteligible. No obstante, quizá sea necesario hacer también un breve preámbulo sobre la posición que les place sostener, en virtud de la cual pretenden que el signo se identifique con una proposición y sea,
245 por ello, inteligible. Pues bien, en un rápido esbozo, afirman que «un signo es una proposición que funciona como antecedente en una proposición hipotética válida y tiene la capacidad de revelar el consecuente»[168]. Y sostienen que, aunque hay muchos otros modos de juzgar la validez de una proposición hipotética, uno solo de entre todos ellos merece realmente ser explicado, aunque ni siquiera este goza de acuerdo general. A saber, toda proposición hipotética o parte de una cosa verdadera y concluye en una verdadera, o parte de una cosa falsa y concluye en una falsa, o parte de una verdadera y concluye en una falsa,
246 o parte de una falsa y concluye en una verdadera. Así, parte de una cosa verdadera y concluye en otra verdadera la proposición hipotética «Si hay dioses, el mundo es gobernado por la providencia de los dioses»; parte de una cosa falsa y concluye en una falsa la proposición hipotética «Si la tierra vuela, la tierra tiene alas»; parte de una cosa falsa y concluye en una verdadera la proposición hipotética «Si la tierra vuela, la tierra existe»; y parte de una cosa verdadera y concluye en una falsa la proposición hipotética «Si esta persona se mueve, esta persona está paseando», dicho cuando esa persona no está paseando, sino
247 sólo moviéndose. Siendo cuatro, por tanto, los modos de combinación de la proposición hipotética —cuando parte de algo verdadero y concluye en algo verdadero, o cuando parte de algo falso y concluye en algo falso, o cuando parte de algo falso y

[167] Los §§ 244-253 son paralelos a *P.* II 104-106.
[168] *SVF* II 221.

concluye en algo verdadero, o, al contrario, cuando parte de algo verdadero y concluye en algo falso—, afirman estos que, en los tres primeros modos, la proposición hipotética resulta verdadera (pues si parte de algo verdadero y concluye en algo verdadero, es verdadera; si parte de algo falso y concluye en algo falso, de nuevo es verdadera; e igualmente también si parte de algo falso y concluye en algo verdadero), mientras que sólo en uno de ellos resulta falsa, a saber, cuando parte de algo
verdadero y concluye en algo falso. Así las cosas, se debe in- 248
vestigar el signo, afirman, no en esta última proposición hipotética, que es incorrecta, sino en la que sea válida, ya que se ha definido el signo como «una proposición que funciona como antecedente en una proposición hipotética válida». Sin embargo, puesto que no había sólo una proposición hipotética válida, sino tres —concretamente, la que parte de verdadero y concluye en verdadero, la que parte de falso y concluye en falso, y la que parte de falso y concluye en verdadero—, hay que averiguar si el signo se debe investigar en todas las proposiciones
hipotéticas válidas o en algunas o sólo en una. Pues bien, si el 249
signo tiene que ser verdadero y comunicar una cosa verdadera, no podrá residir ni en la que parte de falso y concluye en falso, ni en la que parte de falso y concluye en verdadero. Queda, entonces, que el signo se encuentre sólo en la que parte de verdadero y concluye en verdadero, supuesto que este tiene una
existencia real y la cosa significada debe coexistir con él. Por 250
tanto, cuando se dice que el signo es «una proposición que funciona como antecedente en una proposición hipotética válida», deberá entenderse que funciona como antecedente sólo en la proposición hipotética que parte de verdadero y concluye en verdadero. Sin embargo, no toda proposición que funcione como antecedente en una proposición hipotética válida que par-
ta de verdadero y concluya en falso es un signo. Por ejemplo, 251
sin ir más lejos, una proposición hipotética como «Si es de día,

hay luz» parte de una cosa verdadera («Es de día») y concluye en una verdadera («Hay luz»), pero no tiene en sí misma una proposición antecedente que sea signo del consecuente, porque «Es de día» no es capaz de revelar «Hay luz», sino que, igual que lo primero se nos presenta por sí mismo, así también «Hay
252 luz» se capta en virtud de su propia evidencia[169]. El signo, por tanto, no sólo debe ser antecedente en una proposición hipotética válida —esto es, en la que parte de verdadero y concluye en verdadero—, sino que también debe tener una naturaleza capaz de revelar el consecuente, como ocurre, por ejemplo, en las proposiciones hipotéticas siguientes: «Si esta mujer tiene leche en los pechos, esta mujer ha parido» y «Si este hombre ha expectorado masa bronquial, este hombre tiene una lesión en los pul-
253 mones». En efecto, esta es una proposición hipotética válida, pues parte de algo verdadero («Este hombre ha expectorado masa bronquial») y concluye en algo verdadero («Este hombre tiene una lesión en los pulmones»), y además aquello es capaz de revelar esto, puesto que, si prestamos atención a lo primero, nos procuraremos una aprehensión de lo segundo.

254 Por otra parte, aseguran estos que el signo tiene que ser signo presente de una cosa presente. Y es que algunos, erróneamente, pretenden que sea también signo presente de una cosa pasada, como en el caso de «Si este hombre tiene una cicatriz, este hombre ha sufrido una herida», pues el hecho de que «tiene una cicatriz» es algo presente, porque es manifiesto, pero el hecho de haber sufrido una herida es algo pasado, porque la herida ya no está; e igualmente pretenden que sea signo presente de una cosa futura, como el contenido en la proposición hipotética siguiente: «Si este hombre ha sido herido en el corazón, este

[169] Obsérvese que, como señala Russo *ad loc.*, Sexto pasa hábilmente «de un examen de la expresión (es decir, de la crítica a la lógica formal) a un examen del contenido (o sea, a la crítica del pensamiento físico o gnoseológico)».

hombre morirá», pues dicen que la herida en el corazón está ya presente, mientras que la muerte está por venir. Pero los que 255 hacen tales afirmaciones no se dan cuenta de que, aunque el pasado y el futuro son cosas distintas entre sí, sin embargo, el signo [y la cosa significada], aun en esos casos, es ⟨signo⟩ presente de una cosa presente[170]. En efecto, en el primer ejemplo, el de «Si este hombre tiene una cicatriz, este hombre ha sufrido una herida», la herida ya ha tenido lugar y ha pasado, pero la declaración de que este hombre ha sufrido una herida, al constituir una proposición, es una cosa presente, aunque se diga de algo que ya ha tenido lugar; y en el caso de «Si este hombre ha sido herido en el corazón, este hombre morirá», la muerte es algo futuro, pero la proposición «este hombre morirá» es presente, aunque se diga de algo futuro, por lo cual también es verdadera en este momento. De manera que el signo es una proposición, y 256 funciona como antecedente en una proposición hipotética válida que parte de algo verdadero y concluye en algo verdadero, y además es capaz de revelar el consecuente, y siempre es signo presente de una cosa presente.

Una vez desarrollada esta exposición conforme a los pro- 257 pios tecnicismos de estos filósofos, lo primero que conviene hacer es replicarles en los siguientes términos. Si el signo es sensible según unos e inteligible según otros[171], y el desacuerdo sobre este punto sigue hasta ahora sin resolverse, ha de afirmarse que el signo, hoy por hoy, no es evidente. Y no siendo evidente, necesita de aquello que lo revele, pero él mismo no tiene capacidad de revelar otras cosas.

Además[172], si el signo, según estos, tiene su fundamento en 258

---

[170] Seguimos aquí la lectura de HEINTZ, aceptada también por BURY y por RUSSO: *vid. supra* nuestra nota textual.

[171] *Cf.* §§ 177 ss. y 244.

[172] Los §§ 258-261 son paralelos a *P.* II 107 s. y a *M.* I 157.

un enunciado, pero está en cuestión si existen los enunciados, es absurdo asumir como cosa segura la especie antes de haberse puesto de acuerdo sobre el género. Pero vemos que hay algunos que han eliminado la existencia real de los enunciados, y no sólo los que profesan otras doctrinas, como los epicúreos, sino incluso entre los estoicos, como los seguidores de Basílides[173], que opinaron que no existe nada incorpóreo[174]. El signo, por tanto, ha de ponerse bajo la vigilancia de la suspensión del juicio.

259 «Sí, pero cuando hayamos demostrado la existencia real de los enunciados —afirman—, tendremos también establecida con seguridad la naturaleza del signo». Por supuesto, cuando la hayáis demostrado —podrá replicárseles—, asumid entonces también la credibilidad de la existencia del signo; pero, en tanto que os mantenéis en una mera promesa, es inevitable que también nosotros nos mantengamos en la suspensión del jui-
260 cio. Además, ¿cómo es posible demostrar la existencia real de los enunciados? Porque habrá que hacerlo o por medio de un signo o por medio de una demostración. Pero esto no puede hacerse ni por medio de un signo ni por medio de una demostración, pues estas cosas, al ser también ellas mismas enunciados, están en cuestión de la misma forma que los demás enun-
261 ciados, y distan tanto de poder establecer alguna cosa con seguridad que, al contrario, son ellas mismas las que requieren

---

[173] *Cf. SVF* III, pág. 268. Durante un tiempo se pensó que este Basílides había de identificarse con el estoico homónimo que, según algunas fuentes, fue preceptor del emperador Marco Aurelio; pero otras fuentes atestiguan la existencia de un filósofo estoico del mismo nombre a mediados del siglo II a. C., y no tenemos datos para saber a cuál de los dos se refiere aquí Sexto: *vid.* BROCHARD, *op. cit.*, pág. 329, n. 5, y FLORIDI, *Sextus Empiricus...*, pág. 4, así como los artículos de S. FOLLET, «Basilide de Scythopolis», y de B. PUECH, «Basilide du Pirée», ambos en *DPhA.* II (1994) 90 (A 14 y A 15).

[174] Sobre la dificultad que plantea esta afirmación en relación con los «enunciados incorpóreos» de la doctrina estoica, *vid.* la nota *ad loc.* de BETT.

algo que las deje establecidas. Y no se han dado cuenta los estoicos de que caen en el *tropo* del círculo vicioso, porque, para que los enunciados sean aceptados unánimemente, debe haber demostración y signo, pero para que la demostración y el signo existan previamente, antes aún tiene que haber sido confirmada la naturaleza de los enunciados. En consecuencia, puesto que ambas cosas apuntan la una a la otra y esperan confirmación la una de la otra, las dos merecen por igual el mismo descrédito.

Pero sea así y, por mor de avanzar en la investigación, con- 262
cedamos generosamente que los enunciados se dan en la realidad, aunque quede inconclusa la polémica sobre ellos. Sin duda, si existen, dirán estos que son o corpóreos o incorpóreos. Que son corpóreos ciertamente no lo afirmarían; y si son incorpóreos, o bien hacen algo, según estos filósofos, o bien no hacen nada. Que hacen algo no podrían mantenerlo, puesto que lo 263
incorpóreo, según ellos, no es apto por naturaleza ni para hacer ni para experimentar ninguna cosa; y si no hacen nada, tampoco indicarán ni evidenciarán aquello de lo que son signos, pues indicar y evidenciar algo es hacer algo. Pero es absurdo que el 264
signo ni indique ni evidencie algo; luego el signo no es inteligible, ni tampoco es una proposición.

Por otra parte, como hemos señalado con frecuencia en numerosos lugares[175], unas cosas son significantes, mientras que otras son significadas. Así, las expresiones son significantes, mientras que los enunciados, entre los cuales están las proposiciones, son significados. Mas si todas las proposiciones son significadas y otras cosas, en cambio, son significantes, el signo no podrá ser una proposición.

Pero concedamos, una vez más[176], que los enunciados tienen 265

---

[175] *Cf.* § 12.

[176] El § 265 es paralelo a *P.* II 110-112.

una naturaleza incorpórea. Aun así, puesto que estos filósofos afirman que el signo funciona como antecedente en una proposición hipotética válida, será imprescindible haber valorado y examinado previamente la proposición hipotética válida, por ver si esta es como sostiene Filón o como sostiene Diodoro[177], o bien viene valorada en términos de coherencia o de alguna otra forma, porque, dado que hay muchos puntos de vista diferentes sobre esta cuestión, no es posible asumir con seguridad el signo mientras el desacuerdo esté sin resolver.

266 Además de lo dicho, aunque admitamos que hay acuerdo sobre el criterio válido y no discutamos que sea como ellos quieran, no por eso nos vemos menos forzados a admitir la indeterminación de aquello que contiene el signo. Porque estos filósofos pretenden que la cosa significada sea o inmediatamen-
267 te evidente o bien no evidente. Pero si es inmediatamente evidente no será una cosa significada, ni vendrá significada por algo, sino que se presentará por sí misma; y si es no evidente, no podrá saberse en todo caso si esta es verdadera o falsa, ya que, si se conoce cuál de estas dos posibilidades es, se conver-
268 tirá en inmediatamente evidente. Por consiguiente, la proposición hipotética que contiene el signo y la cosa significada es necesariamente incierta, puesto que concluye en algo no evidente. En efecto, que parte de algo verdadero es conocido, pero concluye en algo desconocido. Y para enjuiciarla debemos ante todo conocer en qué concluye, a fin de que, si concluye en algo verdadero, establezcamos que es verdadera por el hecho de que parte de algo verdadero y concluye en algo verdadero, y a la inversa, si concluye en algo falso, digamos que es falsa por el hecho de que parte de algo verdadero y concluye en algo falso. Por tanto, no se puede afirmar que el signo sea una proposición,

---

[177] Diodoro Crono, frag. II F 21 Giannantoni (*SSR*); para las teorías de estos pensadores sobre la proposición hipotética, *cf.* §§ 113-117.

ni que funcione como antecedente en una proposición hipotética válida.

A estas objeciones debe añadirse también el hecho de que 269
los valedores de esta doctrina entran en conflicto con la evidencia de las cosas. En efecto, si el signo es una proposición y funciona como antecedente en una proposición hipotética válida, entonces los que no poseen noción alguna de lo que es una proposición ni han tenido trato con los artificios de la dialéctica tendrían que estar excluidos de toda capacidad de comprensión de signos. Pero esto no es así, pues muchas veces 270
timoneles incultos y campesinos sin experiencia en los principios de la dialéctica interpretan los signos a la perfección, los unos en el mar, previendo vientos y calmas, tormentas y bonanzas, y los otros en el cultivo de la tierra, pronosticando buenas y malas cosechas, sequías y lluvias. Es más[178], ¿por qué referirnos a seres humanos, cuando algunos de estos filósofos han atribuido incluso a los animales irracionales la capacidad de comprender los signos? El perro[179], por ejemplo, 271
cuando sigue la pista de una fiera por sus huellas, interpreta signos, sí, pero no por eso extrae una representación de la proposición «Si esto es una huella, aquí hay una fiera»; también el caballo, al golpe de la espuela o el restallido del látigo, da un respingo y se lanza a correr, pero no recurre a la dialéctica para formular una proposición hipotética como «Si el látigo restalla, tengo que correr». Por tanto, el signo no es una proposición que funcione como antecedente en una proposición hipotética válida.

Basten estos argumentos más específicos contra los que sos- 272
tienen que el signo es inteligible; pero también es posible utili-

[178] Desde aquí hasta la mitad del parágrafo siguiente constituye el frag. *SVF* II 727.

[179] *Cf. P.* I 63 ss.

zar contra ellos los argumentos más generales expuestos contra los que aseguran que es sensible[180]. En efecto, si el signo es una proposición que funciona como antecedente en una proposición hipotética válida, y en toda proposición hipotética al antecedente le sigue el consecuente, y las relaciones de consecuencia se dan entre cosas que están presentes[181], por fuerza entonces el signo y la cosa significada, al estar presentes en un solo y mismo momento, coexistirán el uno con el otro, y ninguno de los dos resultará indicativo del otro, sino que ambos llegarán a conocerse por sí mismos.

273 Además, el signo es revelador de la cosa significada, y la cosa significada se revela por el signo. Ambos pertenecen no a las cosas absolutas, sino a las relativas, porque en relación con lo que revela se concibe lo revelado, y en relación con lo revelado se concibe lo que revela. Pero si ambos, siendo cosas relativas, están presentes al mismo tiempo, ambos coexisten el uno con el otro; y si coexisten, cada uno de ellos es aprehensible por sí mismo, y ninguno lo es por medio del otro.

274 Hay que decir también que, cualquiera que sea el carácter del signo, o tiene él mismo una naturaleza capaz de señalar e indicar lo no evidente, o bien somos nosotros los que recordamos las cosas que han sido descubiertas junto con él. Pero este no tiene una naturaleza capaz de indicar las cosas no evidentes, puesto que entonces las cosas no evidentes deberían ser indicadas a todos por igual. Somos nosotros, por tanto, quienes, según como estemos de memoria, así procedemos respecto a la existencia real de las cosas.

275 Pero si el signo no es sensible, como ya mostramos, ni es inteligible, como hemos establecido, y fuera de estas posibilidades no hay una tercera, hemos de afirmar que no existe signo

---

[180] *Cf.* § 174.

[181] Según las teorías estoicas expuestas en §§ 254-256.

alguno. Los dogmáticos[182] mantienen la boca cerrada respecto a
cada una de estas objeciones, pero preparan el contraataque di-
ciendo que lo que diferencia al hombre de los animales irracio-
nales no es la razón expresiva (pues tanto cuervos como loros y
urracas expresan sonidos articulados), sino la razón interior[183],
ni tampoco la mera representación simple (pues también los 276
animales irracionales tienen representaciones), sino la inferen-
cial y combinativa. Precisamente por eso, al poseer el hombre
la noción de consecuencia, inmediatamente capta también,
merced a esa noción de consecuencia, el concepto de signo,
porque el signo es también, de hecho, algo así como «Si tal
cosa, entonces tal otra».Por tanto, de la naturaleza y constitu-
ción del hombre se sigue también la existencia del signo. Por 277
otra parte[184], hay acuerdo general en que la demostración es, por
su género, un signo[185], ya que tiene la capacidad de hacer evi-
dente la conclusión, y la conjunción de sus premisas será signo
de la existencia real de la conclusión. Por ejemplo, en el caso de
una demostración como «Si existe el movimiento, existe el va-
cío; pero el movimiento existe; luego existe el vacío»[186], la pro-
posición conjuntiva ⟨«Existe el movimiento, y⟩[187] si existe el

---

182 Desde aquí hasta el comienzo del § 281 corresponde al frag. *SVF* II 223.

183 La «razón interior» (λόγος ἐνδιάθετος) y la «razón expresiva» (λόγος προφορικός) son los dos tipos o sentidos del λόγος, uno interno o interiorizado, encargado de pensar y concebir las cosas, y otro externo, encargado de enunciar el pensamiento mediante la expresión: *vid. P.* I 65 ss.

184 Los §§ 277 s. son paralelos a *P.* II 131.

185 *Cf. P.* II 122.

186 Este mismo argumento, de procedencia epicúrea (*cf.* § 329), se ha utilizado ya en *D.* I 213 y se repetirá *supra* en § 314.

187 Al igual que hacen BURY, FLÜCKIGER y BETT, seguimos aquí la propuesta de HEINTZ, es decir, mantenemos la lectura manuscrita, συμπεπλεγμένον (defendida también por VON ARNIM [*SVF* II 223]; MUTSCHMANN, siguiendo a BEKKER, la cambia en συνημμένον, y así lo entiende también RUS-

movimiento, existe el vacío», que es una conjunción de sus premisas[188], es también inmediatamente signo de la conclusión
278 «Existe el vacío». Así pues, o son demostrativos los argumentos contra el signo reunidos por los aporéticos, afirman los dogmáticos, o no son demostrativos. Si no son demostrativos, no resultan fiables, en vista de que, incluso si encartara que fueran demostrativos, apenas merecerían crédito; pero si son demostrativos, entonces es evidente que existe algún signo, puesto
279 que la demostración es, en cuanto al género, un signo. Y si es que nada es signo de nada[189], entonces o significan algo las palabras expresadas contra el signo o no significan nada. Si no significan nada, tampoco eliminarán la existencia del signo, porque ¿cómo podrían, sin significar nada, merecer crédito respecto a que no existe el signo? Pero si significan algo, entonces los escépticos quedan como unos ilusos, porque rechazan el
280 signo de palabra, pero de hecho lo aceptan. Además, si no hay ninguna regla propia de un arte, el arte no diferirá de la falta de arte. En cambio, si hay una regla propia de un arte, o es manifiesta o es no evidente. Pero manifiesta no podría ser, porque las cosas manifiestas se manifiestan a todos del mismo modo y sin enseñanza. Y si resulta que es no evidente, será observada por medio de un signo. Pero si hay algo observado por medio de un signo, también habrá un signo.

---

so), y añadimos inmediatamente después ⟨ἔστι κίνησις, καὶ⟩: *vid. supra* nuestra nota textual.

[188] No creemos que deba eliminarse la frase «que es una conjunción de sus premisas» (διὰ τῶν λημμάτων συμπεπλεγμένον) por considerarla una glosa, como pensó HEINTZ e hicieron luego BURY y RUSSO: se trata simplemente de que Sexto está explicando lo que ha dicho un poco más arriba en este mismo parágrafo («la demostración es [...] un signo, [...] y la conjunción de sus premisas será signo etc.»). Sobre este procedimiento de combinar las premisas de un argumento, *vid.* la nota *ad loc.* de BETT.

[189] El § 279 es paralelo a *P.* II 130.

Algunos, por otra parte[190], argumentan también del modo siguiente: «Si existe algún signo, existe un signo; si no existe un signo, existe un signo. Pero un signo o no existe o existe; luego existe». Tal es el argumento, y afirman que su primera premisa es válida porque se trata de una proposición duplicada[191], y la existencia del signo se sigue de la existencia del signo, en cuanto que, si se da lo primero, se dará también lo segundo, que no difiere en nada de lo primero. En cuanto a la premisa «Si no existe un signo, existe un signo», también es, en sí misma, válida, pues cuando uno dice que no existe un signo está diciendo, consecuentemente, que existe algún signo, ya que, si no existe ningún signo, deberá existir algún signo del hecho mismo de que no existe ningún signo. Y es lógico que sea así, porque, quien dice que no existe signo alguno, o bien lo sostiene mediante una afirmación sólo, o bien mediante una demostración. Y si lo sostiene mediante una afirmación, obtendrá una afirmación, o sea la contraria; mientras que, si demuestra que lo dicho por él es verdadero, mediante el argumento que demuestre que no existe signo alguno significará que no existe ningún signo, pero al hacer esto estará reconociendo que existe algún signo. Así pues, las dos primeras premisas, afirman, son verdaderas. Y también es verdadera la tercera, pues se trata de una proposición disyuntiva formada por opuestos (a saber, que existe un signo y que no existe)[192]; porque si toda disyuntiva en su

281

282

[190] Los §§ 281 s. son paralelos a *P.* II 131. La misma argumentación de §§ 281-284 con respecto al signo se repite prácticamente igual en §§ 466-469 con respecto a la demostración.

[191] Sobre esta traducción del término διαφορούμενον, *vid.* § 108, con nuestra nota al respecto.

[192] Preferimos, con BETT (también BURY, aunque nada dice al respecto), mantener la lectura manuscrita, esto es, sin la laguna que en este punto establece MUTSCHMANN, y que él mismo trata de colmar con dos propuestas *in apparatu* (*vid.* nuestra nota textual: FLÜCKIGER acepta la segunda, mientras que

conjunto es verdadera cuando tiene uno solo de sus componentes verdadero, y uno de los dos opuestos se contempla siempre como verdadero, entonces hay que afirmar que una proposición así constituida resulta inmediatamente verdadera. De manera que, sobre la base de las premisas aceptadas, se deduce también la conclusión: «Luego existe un signo».

283 También será posible, afirman, proceder del siguiente modo. En la argumentación hay, en efecto, dos proposiciones hipotéticas y una proposición disyuntiva. De estos elementos, las proposiciones hipotéticas aseguran que sus consecuentes se siguen de sus antecedentes, mientras que la disyuntiva tiene uno solo de sus componentes verdadero, ya que, si fueran ambos verdaderos o ambos falsos, la disyuntiva en su conjunto
284 sería falsa. Siendo tal la fuerza de las premisas, supongamos como verdadera una de las dos proposiciones que componen la disyuntiva y veamos cómo se deduce la conclusión. Comencemos, pues, dando como verdadera la proposición «Existe un signo». Sin duda, puesto que esta es el antecedente en la primera proposición hipotética, tendrá que seguirse de ella el consecuente en esa proposición hipotética. Pero el consecuente era la proposición «Existe un signo», que es idéntica a la conclusión. La conclusión, por tanto, podrá deducirse, dado que hemos supuesto como verdadera en la disyuntiva la proposición «Existe un signo». Supongamos ahora, a la inversa, que la verdadera es la otra proposición, «No existe un signo». Pues bien, puesto que esta es el antecedente en la segunda proposición hipotética, tendrá que seguirse de ella el consecuente en la segunda proposi-

Russo acepta la primera y traduce en nota la segunda), apoyadas en un pasaje más o menos similar (§ 467); pero ambas propuestas de Mutschmann no hacen más que insistir en algo (como es el carácter verdadero de la proposición disyuntiva) que queda claro en la frase siguiente, por lo que nos parece superflua una intervención en tal sentido.

ción hipotética. Pero de ella se seguía precisamente la proposición «Existe un signo», que es también la conclusión. Por tanto, también de este modo se deduce la conclusión.

Esto es lo que replican los dogmáticos. Pero procedamos 285
con orden y, respecto al primer punto (por el cual a partir de la constitución del hombre deducían que existe un signo)[193], digamos enseguida que pretenden explicar lo que menos se cuestiona mediante lo que más se cuestiona. En efecto, que existe un signo, aunque algunos, como los escépticos, lo discutan, sin embargo es algo aceptado en general por todos los dogmáticos;
en cambio, que el hombre esté constituido de manera providen- 286
cial es algo en lo que disienten no pocos de ellos. Y resulta muy forzado pretender usar lo que es más controvertido para explicar aquello que no lo es tanto. De hecho, Heráclito afirma expresamente que «el hombre no es racional, y sólo lo que lo rodea está dotado de inteligencia»[194]. Y Empédocles, todavía más paradójicamente, sostenía que todas las cosas son racionales, y no sólo los animales sino también las plantas, cuando escribía literalmente:

Pues sabe que nada carece de mente y su parte de seso.[195]

Y eso sin contar también con que existe un persuasivo argu- 287
mento a favor de que los animales irracionales no carecen de inteligencia. En efecto, si disponen de razón expresiva, por fuerza disponen también de razón interior, porque, separada de
esta, la razón expresiva no tiene consistencia real. Pero, aunque 288
concedamos que el hombre se diferencia de los demás animales en que posee tanto razón como capacidad de representación in-

[193] *Cf.* §§ 275 s.
[194] Frag. 22 A 16 Diels-Kranz (pero *cf. D.* I 127, con nuestra nota).
[195] Frag. 31 B 110 Diels-Kranz.

ferencial y noción de consecuencia, lo cierto, sin embargo, es que no admitiremos que el hombre tenga las características descritas cuando se enfrenta a las cosas no evidentes y a cuestiones controvertidas y no resueltas, y en cambio cuando se enfrenta a las cosas manifiestas posea un cierto sentido de la consecuencia basado en la observación, en virtud del cual recuerda qué cosas ha observado con qué cosas, cuáles antes de cuáles y cuáles después de cuáles, y a partir de su experiencia con las anteriores renueva el recuerdo de las demás[196].

289 No obstante, afirman estos que, dado que se está de acuerdo en que la demostración es, por su género, un signo, si los argumentos reunidos contra el signo no son demostraciones, no resultan fiables, y si son demostraciones, entonces existe un signo. Pero, puesto que ya hemos dejado dicho que no nos ocupamos del signo evocativo sino del indicativo[197], podemos conceder que los argumentos reunidos contra el signo significan algo, sólo que no en sentido indicativo, sino en sentido evocativo, pues nos vemos afectados por ellos y traemos a la memoria el recuerdo de lo que se puede decir contra el signo indicativo.

290 Lo mismo hay que decir también respecto a la puntualización siguiente, por la cual se preguntaban si las palabras expresadas contra el signo significan algo o no significan nada[198]. En efecto, si elimináramos todo signo, debería darse necesariamente o que no significaran nada las palabras expresadas en nuestro caso contra el signo, o que significaran algo y se admitiera entonces que existe algún signo. Pero en realidad, puesto que al recurrir a la mencionada distinción eliminamos un tipo de signo

[196] *Cf.* §§ 143 y 152 s.

[197] En §§ 143 y 156.

[198] *Cf.* § 279. Para los argumentos desarrollados en este y en el anterior párrafo, *vid.* Sh. Tor, «Argument and Signification in Sextus Empiricus: *Against the Mathematicians* VIII 289-290», *Rhizai*, 7 (2010) 63-90.

pero damos por sentado el otro, tampoco se está concediendo la existencia de un signo indicativo por el hecho de que signifiquen algo las palabras expresadas contra el signo indicativo.

Decían además que, si hay una regla propia de un arte, esta deberá ser no inmediatamente evidente, sino no evidente y perceptible mediante un signo[199]; pero lo decían sin tener en cuenta que no existe ninguna regla de un arte que contemple las cosas no evidentes[200], como explicaremos más adelante[201], mientras que del arte que se desarrolla en el ámbito de las cosas manifiestas sí que existe una cierta regla propia. Este arte, en efecto, construye las estructuras de sus reglas mediante la frecuente observación e investigación de las cosas, y la frecuente observación e investigación de las cosas constituye algo propio de quienes con más frecuencia las han observado, pero no es algo común a todos. 291

En cuanto al argumento que proponen al final[202], formulado del modo siguiente: «Si lo primero, lo primero; si no lo primero, lo primero; pero lo primero o no lo primero; luego lo primero», verosímilmente también es incorrecto a causa de la redundancia de sus premisas[203], y sin duda parece incluso ponerlos en aprietos. Pero vayamos por orden y hablemos de la primera cuestión, es decir, de la redundancia. En efecto, si la proposición disyuntiva incluida en la argumentación es verdadera, debe tener un 292 293

[199] *Cf.* § 280.

[200] Adoptamos, con Bett, la propuesta de Kayser: ἀδήλων en vez de la lección manuscrita ἄλλων, mantenida por Mutschmann y Bury y aceptada también por Russo y Flückiger.

[201] Como señala Bett, no está claro a qué parte del resto de la obra remite esta referencia de Sexto; ¿quizás a sus párrafos finales (*D.* V 235 ss.), donde se niega la posibilidad de conocer «las reglas de un arte» (τὰ τῆς τέχνης θεωρήματα, τὰ τεχνικὰ θεωρήματα)?

[202] *Cf.* § 281.

[203] *Cf. P.* II 147.

solo componente verdadero, según ellos mismos decían antes[204]. Pero, al tener un solo componente verdadero, pone en evidencia
294 la redundancia de una de las dos proposiciones hipotéticas. Porque si de sus componentes se pone como verdadero el que reza «Existe un signo», se hace entonces necesaria para la conclusión del argumento la proposición hipotética duplicada[205] «Si existe un signo, existe un signo», pero la otra, «Si no existe un signo, existe un signo», resulta redundante. Y si de sus componentes se pone como verdadero el de que no existe un signo, entonces la proposición hipotética duplicada es redundante para la construcción del argumento, mientras que la de «Si no existe un signo, existe un signo» se hace necesaria. Así pues, el argumento es
295 incorrecto por su redundancia. Pero, por no entrar ahora en pormenores con nuestros adversarios, es posible plantear otro argumento que sea del modo siguiente. Si quien afirma que no existe un signo se ve abocado a afirmar que existe un signo, también quien afirma que existe un signo se ve abocado a afirmar que no existe un signo. Pero quien afirma, al modo escéptico, que no existe un signo se veía abocado, según estos, a afirmar que existe un signo; luego también quien, a la manera dogmática, afirma que existe un signo se verá abocado a afirmar que no existe un signo,
296 como vamos a establecer. Porque, de entrada, quien afirma que existe un signo debe confirmar su aserción con un signo, pero, dado que no hay acuerdo general en que exista un signo, ¿cómo podría usar este[206] signo para confirmar que existe un signo? Y al no poder demostrar con un signo que existe un signo, se ve abocado a aceptar que no existe ningún signo. Pero seamos ge-

---

204 En § 282.

205 Sobre el término διαφορούμενον («duplicada»), *vid.* nuestra nota a § 108.

206 Adoptamos la lectura de KAYSER (τούτῳ en vez de τῷ): *vid.* nuestra nota textual.

nerosos y aceptemos este único signo, o sea el que es capaz de revelar que existe un signo: ¿de qué les servirá, si no pueden afirmar ningún signo de sus propias doctrinas? De manera que 297
para los dogmáticos es inútil esto, quiero decir el que haya acuerdo general en que exista un signo, y quizá les sería necesario sustituir la proposición «Existe un signo», que es indeterminada, por la proposición determinada «Este signo existe». Pero esto no pueden hacerlo, porque todo signo, al igual que la cosa significada, es algo opinable y sujeto a irresoluble controversia. Por tanto, igual que la proposición «Alguien navega por las rocas» es falsa, puesto que no cabe sustituirla por «Este navega por las rocas» como proposición determinada y verdadera, así también, puesto que no tenemos posibilidad de sustituir la proposición indeterminada «Existe un signo» por la proposición determinada y verdadera «Este signo existe», «Existe un signo» resulta, por tanto, falsa, y la proposición opuesta a ella, «No existe ningún signo», verdadera.

No obstante[207], supongamos incluso que estos argumentos 298
reunidos por ellos son poderosos y que los de los escépticos, por su lado, se han mantenido incontrovertibles. ¿Qué les queda, vista la posición de equivalencia que presenta cada una de las partes[208], si no es suspender el juicio y no definirse sobre el asunto en cuestión, sin afirmar ni que existe un signo ni que no existe, sino pronunciándose con prudencia no más[209] por su existencia que por su inexistencia?

---

[207] El § 298 es paralelo a *P.* II 133.

[208] Sobre el importante concepto escéptico de «equivalencia» (ἰσοσθένεια) entre los argumentos opuestos, *vid.* § 159, con nuestra nota.

[209] Otro ejemplo del peculiar uso escéptico de la expresión «no (es) más» (*vid.* § 39, con nuestra nota). Como señala BETT en nota *ad loc.*, «más que afirmar que cada una de las alternativas se mantiene al mismo nivel (como podría sugerir el sentido natural de las palabras), la frase expresa suspensión de juicio entre las dos».

299 Pero[210], puesto que se considera que la demostración es también, por su género, un signo[211] y, por medio de las premisas convenidas, revela la conclusión, que es no evidente, no resulta inapropiado adjuntar también al examen sobre el signo la investigación de la demostración.

Sobre la demostración

300 La razón por la que ahora nos ocupamos de investigar la demostración la hemos ya indicado previamente, cuando desarrollábamos nuestro examen acerca del criterio y el signo[212]; pero, para que el tratamiento no sea asistemático y pueda avanzar con mayor seguridad tanto nuestra suspensión del juicio como nuestra refutación de los dogmáticos, debemos dar algunas indicaciones sobre el concepto de demostración.

301 Pues bien[213], la demostración es, por su género, un argumento (λόγος), pues no es un objeto sensible, obviamente, sino un cierto movimiento y asenso del pensamiento, que son factores de naturaleza racional (λογικά)[214]. Y un argumento es, por decirlo de la manera más simple, aquello que está constituido de
302 premisas y conclusión. Llamamos premisas no a cualesquiera proposiciones que asumamos, sino a aquellas que nuestro inter-

---

[210] Los §§ 299-300 son paralelos a *P.* II 134-135.

[211] *Cf.* §§ 277 y 289.

[212] La referencia no está muy clara, pero probablemente aluda Sexto a § 142.

[213] Los §§ 301-302 son paralelos a *P.* II 135-136.

[214] Hemos preferido recoger así la relación etimológica que establece la explicación de Sexto, desechando la posibilidad (adoptada, empero, en algún que otro pasaje) de traducir λόγος por «razonamiento», que la recogería perfectamente, sí, pero nos obligaría a cambiar consecuentemente la traducción de esta palabra en muchísimos otros lugares donde nos parece más conveniente traducirla por «argumento» (es decir, silogismo).

locutor admite y concede por ser manifiestas, y conclusión a lo establecido a partir de esas premisas. Por ejemplo, es un argumento la entera construcción siguiente: «Si es de día, hay luz; pero de hecho es de día; luego hay luz»; sus premisas son «Si es de día, hay luz» y «pero de hecho es de día»; y su conclusión es «luego hay luz». De los argumentos[215], unos son deductivos y 303
otros no. Son deductivos aquellos en los que, una vez aceptada la realidad y consistencia de las premisas, en virtud de esta aceptación parece seguirse también la conclusión, como ocurría en el caso del argumento expuesto hace un momento. Puesto que este, en efecto, estaba compuesto por la proposición hipotética «Si es de día, hay luz», que prometía que, si la primera de las dos proposiciones contenidas en ella era verdadera, la segunda sería también verdadera, y además por la proposición 304
«Es de día», que era el antecedente en la proposición hipotética, afirmo que, si se admite que la proposición hipotética es verdadera, de manera que su consecuente se siga de su antecedente, y se admite también la realidad y consistencia de la primera de las dos proposiciones que contiene, o sea «Es de día», entonces, en virtud de la consistencia real de estas proposiciones, necesariamente se deducirá también la segunda proposición contenida en la proposición hipotética, esto es «Hay luz», que era precisamente la conclusión. Tales son, pues[216], las características a las 305
que se ajusta cualquier argumento deductivo, y los que no son así resultan no deductivos. De los deductivos, unos conducen como conclusión a algo inmediatamente evidente, y otros, en cambio, a algo no evidente. Conduce a una conclusión inmedia- 306
tamente evidente, por ejemplo, el argumento expuesto más arriba y que reza así: «Si es de día, hay luz; pero de hecho es de día; luego hay luz», pues la proposición «Hay luz» es manifiesta, al

[215] Los §§ 303-305 son paralelos a *P*. II 137.

[216] Los §§ 305-306 son paralelos a *P*. II 140.

igual que lo es «Es de día». Y lo mismo ocurre con el siguiente: «Si Dión pasea, Dión se mueve; pero Dión pasea; luego Dión se mueve», pues la proposición «Dión pasea», que es precisamente la conclusión, pertenece a las cosas que se revelan por sí mismas. Conduce a una conclusión no evidente, en cambio, un argumento como el siguiente: «Si fluye sudor a través de la superficie del cuerpo, existen poros imperceptibles[217] en la carne; pero sí que se da lo primero; luego lo segundo», pues la existencia de poros imperceptibles en la carne forma parte de las cosas no evidentes. Y lo mismo ocurre con «Aquello por cuya separación del cuerpo mueren los hombres es el alma; pero cuando la sangre es separada del cuerpo mueren los hombres; luego la sangre es el alma», pues el hecho de que la sus-
307 tancia del alma resida en la sangre es algo no evidente. A su vez[218], de estos argumentos que conducen a una conclusión no evidente, unos nos llevan de las premisas a la conclusión únicamente en el sentido de encaminarnos, mientras que otros nos llevan en el sentido de encaminarnos y a la vez en el de revelar-
308 la. Los que nos llevan únicamente en el sentido de encaminarnos son aquellos que se considera que dependen de una creencia o de un recuerdo, como es, por ejemplo, el siguiente: «Si un dios te dijese que tal persona se enriquecerá, tal persona se enriquecerá; pero este dios en concreto (pongamos, por caso, Zeus) te ha dicho que tal persona se enriquecerá; luego tal persona se enriquecerá». Aquí, en efecto, aceptamos la conclusión, o sea que tal persona se enriquecerá, no porque venga establecida por la eficacia del argumento propuesto, sino por el hecho de
309 creer en la afirmación del dios. Nos lleva, en cambio, de las premisas a la conclusión en el sentido de encaminarnos y a la vez en

[217] Sobre esta traducción de la expresión νοητοὶ πόροι, *cf.* nuestra nota a § 220.

[218] Los §§ 307-309 son paralelos a *P.* II 141-142.

el de revelarla el argumento planteado, por ejemplo, respecto a los poros imperceptibles. Porque la premisa «Si a través de la superficie del cuerpo fluye sudor, existen poros imperceptibles en la carne» y el hecho de que fluya sudor a través de la superficie del cuerpo nos enseñan, por su propia naturaleza, que llevan aparejado el hecho de que existen poros imperceptibles en la carne, según un razonamiento que discurre más o menos así: «Es imposible que un líquido fluya a través de un cuerpo compacto y no poroso; pero lo cierto es que el sudor fluye a través del cuerpo; por tanto el cuerpo no será compacto, sino que tendrá poros».

Estando así las cosas[219], la demostración debe ser, ante todo, 310
un argumento; en segundo lugar, debe ser deductiva; en tercer lugar, debe ser también verdadera; en cuarto lugar, debe tener también una conclusión no evidente; y en quinto lugar, esta conclusión debe venir revelada por la fuerza de las premisas.
Así[220], cuando es de día, un argumento como «Si es de noche, 311
hay oscuridad; pero lo cierto es que es de noche; luego hay oscuridad» resulta deductivo (pues si se admite la realidad y consistencia de sus premisas se deduce también la conclusión), pero obviamente no es verdadero (pues incluye la premisa falsa
«Es de noche»), por lo cual tampoco es demostrativo. Al con- 312
trario, un argumento como «Si es de día, hay luz; pero es de día; luego hay luz», además de ser deductivo, es también verdadero, puesto que, dadas sus premisas, se da también la conclusión, y mediante premisas verdaderas muestra algo verdadero. Pero, aun siendo así, tampoco esta vez es una demostración, por el hecho de que su conclusión, «Hay luz», no es algo no evidente,
sino inmediatamente evidente. Por la misma razón[221], un argu- 313

[219] El § 310 es paralelo a *P.* II 143.

[220] El § 311 es paralelo a *P.* II 139.

[221] El § 313, además de ser paralelo a *P.* II 141, repite el argumento expresado en § 308.

mento como «Si un dios te dijese que tal persona se enriquecerá, tal persona se enriquecerá; pero este dios en concreto te ha dicho que tal persona se enriquecerá; luego tal persona se enriquecerá» tiene una conclusión no evidente (el hecho de que tal persona se enriquecerá), pero no es demostrativo, porque la conclusión no viene revelada por la fuerza de las premisas, sino
314 que resulta aceptada por la fe en el dios. Así pues[222], cuando concurren todas estas características (es decir, que el argumento sea deductivo y verdadero y que sea capaz de establecer una cosa no evidente), sólo entonces se da realmente la demostración. De ahí que la describan también de esta manera: «Una demostración es un argumento que, mediante premisas convenidas y siguiendo un procedimiento deductivo, revela una conclusión no evidente»[223], como ocurre, por ejemplo, en el caso siguiente: «Si existe el movimiento, existe el vacío; pero lo cierto es que el movimiento existe; luego existe el vacío»[224]. En efecto, la existencia del vacío es algo no evidente, y parece revelarse mediante premisas verdaderas, como son «Si existe el movimiento, existe el vacío» y «Pero el movimiento existe», y siguiendo un procedimiento deductivo.

315 Tales son, pues, las precisiones que convenía hacer previamente sobre el concepto del objeto investigado; pero, siguiendo un orden, debemos aclarar también de qué materia está constituido.

316 *De qué materia está constituida la demostración*

De las cosas reales, como ya hemos dicho varias veces[225], se cree que unas son evidentes y otras no evidentes; son

[222] El § 314 es paralelo a *P.* II 143.

[223] *SVF* II 266.

[224] Sobre este argumento, *cf.* § 277, con nuestra nota.

[225] *Cf.* § 141. Por otra parte, los §§ 316-320 son paralelos a *P.* II 97-98.

evidentes las percibidas involuntariamente a partir de una representación o de una afección, como, en este momento, «Es de día», por ejemplo, o «Esto es un hombre» o cualquier cosa de este tipo, mientras que son no evidentes aquellas que no son así.
Y de las no evidentes, según la distinción que hacen algunos 317
filósofos, unas son no evidentes por naturaleza, mientras que otras se denominan no evidentes, con el mismo nombre que el género[226]. Son no evidentes por naturaleza aquellas cosas que ni han sido aprehendidas antes ni son aprehendidas ahora ni serán aprehendidas después, sino que se mantienen eternamente incognoscibles, como, por ejemplo, que el número de estrellas
sea par o impar. Y por eso se llaman no evidentes por naturale- 318
za, no porque, consideradas en sí mismas, tengan una naturaleza no evidente, puesto que entonces caeríamos en una contradicción (es decir, estaríamos afirmando que son incognoscibles y al mismo tiempo acordando qué naturaleza tienen), sino porque
no se hacen evidentes para nuestra naturaleza. Se llaman, en 319
cambio, no evidentes, con el mismo nombre que el género, aquellas cosas que están ocultas por su propia naturaleza, pero que se considera que pueden conocerse por medio de signos o demostraciones, como por ejemplo la existencia de elementos indivisibles que se mueven en un vacío ilimitado.

Con todo, dada esta diferencia existente entre las cosas rea- 320
les, afirmamos que la demostración ni es inmediatamente evidente (pues no viene conocida por sí misma ni por una afección que nos fuerce a ello) ni es no evidente por naturaleza (pues no desesperamos de poder aprehenderla), sino que forma parte del grupo restante en que hemos diferenciado las cosas no evidentes, aquel cuyos integrantes, aunque tienen una naturaleza pro-

---

[226] *Cf.* §§ 145-150, aunque la clasificación tripartita de las cosas no evidentes que se hace en ese pasaje difiere de la clasificación binaria esbozada aquí: *vid.* BETT, *Logicians...*, pág. 152, n. 100.

fundamente oculta y oscura para nosotros, sin embargo parece que pueden ser aprehendidos por medio del razonamiento filo-
321 sófico. Pero esto no lo decimos como una certeza absoluta, ya que sería ridículo haber admitido la existencia de la demostración y seguir investigando sobre ella, sino porque resulta así en función del concepto que tenemos de ella, pues de este modo, a partir de tal concepto y prenoción, surgirá el argumento sobre
322 su existencia. Por tanto, que la demostración, en función de su concepto, forma parte de las cosas no evidentes y no puede conocerse por sí misma debe argumentarse del modo siguiente.

Lo inmediatamente evidente y manifiesto es inmediatamente evidente y manifiesto en toda circunstancia, y está aceptado de común acuerdo por todos y no admite ninguna posibilidad de discusión; lo no evidente, en cambio, es motivo de desacuerdo
323 y viene a dar, por su naturaleza, en objeto de discusión. Y es lógico, porque todo juicio sobre la verdad o falsedad de un argumento se basa en su referencia al objeto real a propósito del cual se ha adoptado, pues si se descubre que el argumento está de acuerdo con el objeto real a propósito del cual se ha adoptado, se considera que es verdadero, y si está en desacuerdo, se considera falso. Por ejemplo, alguien declara que es de día; entonces nosotros, refiriendo la afirmación a su objeto real y reconociendo que la existencia de éste testimonia a favor de lo di-
324 cho, afirmamos que la declaración es verdadera. Por esta razón, cuando es manifiesto e inmediatamente evidente el objeto real a propósito del cual se adopta el argumento, es fácil entonces referir a aquel lo dicho y, de este modo, decir que el argumento es verdadero, si testimonia a favor del objeto, o que es falso, si testimonia en contra. En cambio, cuando el objeto real no resulta evidente y está oculto para nosotros, entonces, dado que a este ya no podemos referirle con seguridad el argumento, al pensamiento sólo le queda dejarse persuadir y ser inducido al asentimiento basándose en conjeturas. Pero, como a unos les

parecen persuasivas unas conjeturas y a otros otras, nace el desacuerdo, ya que ni quien ha fallado sabe que ha fallado, ni quien ha acertado sabe que ha acertado. Por esta razón precisamente, 325
y con mucha agudeza, los escépticos comparan a los que indagan sobre cosas no evidentes con arqueros que disparan a un objetivo en la oscuridad. En efecto, igual que entre estos es muy posible que uno acierte el objetivo y otro lo falle, pero no se sabe quién ha acertado y quién ha fallado, del mismo modo, al estar la verdad oculta como por una profunda oscuridad, se dirigen hacia ella muchos argumentos, pero cuál de estos está de acuerdo con ella y cuál en desacuerdo no es posible saberlo, ya que lo investigado queda fuera de la clara evidencia. Y esto lo 326
dijo primero Jenófanes:

No hay varón ni lo habrá que conozca en rigor lo patente
o que sepa de aquello que digo respecto a los dioses
y acerca del todo; y si acaso a expresar estas cosas
en óptima forma llegara, ni aun él lo sabría;
pero el plácito a todos está, sin embargo, asignado.[227]

De manera que[228], si lo inmediatamente evidente, por la ra- 327
zón mencionada antes, es aceptado de común acuerdo, mientras que lo no evidente es objeto de desacuerdo, también la demostración, que es objeto de desacuerdo, deberá ser no evidente. Y probar que la demostración es realmente objeto de desacuerdo no requiere de nosotros muchos argumentos, sino una breve mención fácilmente constatable, en vista de que los filósofos dogmáticos y los médicos lógicos aceptan la demostración, mientras que los empíricos la eliminan[229], y probablemente tam-

---

[227] Frag. 21 B 34 Diels-Kranz, citado también por Sexto en *D.* I 49 y 110.

[228] Los §§ 327-334 son paralelos a *P.* II 180-181.

[229] *Cf.* § 191.

bién Demócrito (pues en sus *Criterios* se opone con vehemen-
328 cia a ella)[230], y en cambio los escépticos han velado por mantener la suspensión del juicio sobre ella, recurriendo a la fórmula «no más»[231]. Por otra parte, incluso entre quienes la aceptan hay bastante desacuerdo, como explicaremos según avance la discusión. Por tanto, la demostración es algo no evidente.

329 Además, si toda demostración que contenga entre sus premisas una opinión es, sin más, una opinión, y toda opinión es objeto de desacuerdo, entonces necesariamente toda demostración es objeto de desacuerdo y forma parte de las cosas que se cuestionan. Epicuro, por ejemplo, considera haber establecido una solidísima demostración de la existencia del vacío con el argumento siguiente: «Si existe el movimiento, existe el vacío; pero lo cierto es que el movimiento existe; luego existe el
330 vacío»[232]. Si las premisas de esta demostración hubieran sido admitidas de común acuerdo por todos, necesariamente también la conclusión se habría seguido de estas y habría sido
331 aceptada por todos. Pero, de hecho, algunos se opusieron a esto (quiero decir, a que la conclusión se dedujera de las premisas) no porque aquella no se siga de estas, sino porque estas son
332 falsas e incongruentes. En efecto, la proposición hipotética «Si existe el movimiento, existe el vacío» —digamos inmediatamente, por no extendernos con numerosos juicios sobre la proposición hipotética, que una proposición hipotética válida es la que no parte de algo verdadero y concluye en algo falso[233]— será verdadera según Epicuro, pues parte de algo verdadero («existe el movimiento») y concluye en algo verdadero ⟨«exis-

[230] *Cf. D.* I 138 s.

[231] *Vid.* § 39, con nuestra nota.

[232] Epicuro, frag. 272 Usener. El mismo argumento se repite en §§ 277 y 314; *vid.* también *D.* I 213.

[233] Según la definición expuesta en § 113, atribuida a Filón el Dialéctico.

te el vacío»)⟩[234]; en cambio, según los peripatéticos será falsa, pues parte de algo verdadero («existe el movimiento») y concluye en algo falso («existe el vacío»)[235]; y según Diodoro[236], 333
como parte de algo falso («existe el movimiento») y concluye en algo falso («existe el vacío»), será en sí misma verdadera, pero nótese que refuta como falsa la premisa menor («existe el movimiento»); sin embargo, según los escépticos, como parte 334
de algo no evidente, será no evidente, ya que, según ellos, la premisa «existe el vacío» se encuentra entre las cosas incognoscibles.

Así pues, queda de manifiesto por cuanto hemos dicho que las premisas de la demostración son objeto de desacuerdo. Pero, al ser objeto de desacuerdo, son no evidentes[237], de manera que también la demostración que deriva de ellas es, en todo caso, no evidente.

Por otro lado, la demostración forma parte de las cosas rela- 335
tivas, pues no se manifiesta por sí misma, sino que se contempla en relación con aquello que se demuestra. Pero la existencia de las cosas relativas es algo que está en cuestión[238], y más de uno ha habido que la ha negado. Y lo que constituye objeto de discusión es no evidente. Por tanto, también desde este punto de vista, la demostración es no evidente.

---

[234] Acogemos el añadido de KOCHALSKY (τὸ «ἔστι κενὸν»: *vid. supra* nuestra nota textual), pues no vemos la razón por la que aquí no iba Sexto a indicar la premisa de la que se trata, cuando sí lo hace en el resto de los ejemplos de este parágrafo y el siguiente.

[235] Sobre el rechazo peripatético a la existencia del vacío, *vid.* ARISTÓTELES, *Física* IV 6-9 (213a 12-217b 28).

[236] *Cf.* § 115; se trata del frag. II F 22 Giannantoni (*SSR*).

[237] Adoptamos, con BETT, la lectura de BURY (ὄντα ἄδηλα), frente a la lectura manuscrita (καὶ τὰ ἄδηλα), mantenida por MUTSCHMANN y aceptada por RUSSO y FLÜCKIGER: *vid. supra* nuestra nota textual.

[238] *Cf.* §§ 453 s.

336 Además de esto, la demostración está compuesta o bien de expresiones, como han dicho los epicúreos, o bien de enunciados incorpóreos, como sostienen los estoicos[239]. Pero ya sea una u otra su composición, en ambos casos admite amplias discusiones, pues igual que está en cuestión si los enunciados tienen existencia real, y sobre esto hay mucho que argumentar[240], también tiene difícil solución el problema de si las expresiones poseen algún significado[241]. Y si está en cuestión cuál de estos dos es el componente material de la demostración, y lo que está en cuestión es no evidente, entonces la demostración es de todo punto no evidente.

Valga esto, pues, a modo de elemento preliminar de nuestra futura refutación, y pasemos seguidamente a considerar la cuestión de la existencia de la demostración.

Si existe demostración

337 Una vez que hemos establecido de qué materia está constituida la demostración, trataremos de precisar también a continuación los argumentos que la ponen en cuestión, examinando si de su concepto o prenoción se sigue o no su existencia[242]. La verdad es que ciertos filósofos, especialmente los de la escuela epicúrea, acostumbran a salirnos al paso de manera bastante tosca diciendo lo siguiente: «O bien vosotros concebís qué es la demostración, o bien no lo concebís. Y si lo concebís y tenéis un concepto de esta, existe demostración; pero si no lo concebís, ¿cómo investigáis sobre
331a algo de lo que no tenéis ningún concepto en absoluto?». Y es

[239] *Vid.* §§ 11-13, con nuestras notas al respecto.
[240] *Vid.* §§ 75-78.
[241] *Vid.* §§ 130-136, y *cf. P.* II 214.
[242] Para los §§ 337-336a, *cf. P.* II 2-10.

que, al decir esto, prácticamente ellos mismos echan a pique su argumentación, puesto que se está de acuerdo en que a todo aquello que se investiga debe preceder un cierto concepto o prenoción. ¿Cómo, si no, puede uno ponerse a investigar sin tener ninguna noción del objeto investigado? Pues ni si acierta sabrá que ha acertado, ni si se equivoca sabrá que se ha equivocado.
De manera que esto lo admitimos, y estamos tan lejos de decir 332a
que no tenemos una noción de todo objeto investigado que, al contrario, afirmamos que en realidad tenemos muchos conceptos y prenociones de este, y que, debido a nuestra incapacidad para discriminar entre estos y encontrar el más autorizado de ellos, venimos a dar en la suspensión del juicio y en la neutrali-
dad[243]. Porque si sólo tuviéramos una única prenoción del obje- 333a
to investigado, nos atendríamos a ella y creeríamos que el objeto es en realidad tal como se presenta en virtud de ese único concepto; pero, de hecho, como de ese único objeto tenemos conceptos numerosos, variados, contrastantes y dignos por igual de crédito, tanto por su propia verosimilitud como por la credibilidad de los hombres que los defienden, y no podemos ni darles crédito a todos, debido al conflicto que se produce entre ellos, ni desconfiar de todos por el hecho de que no poseamos ningún otro concepto más fiable que estos, ni fiarnos de uno y desconfiar de otro, debido a su igualdad, por todo ello llegamos
necesariamente a la suspensión del juicio. Pero sí, tenemos pre- 334a
nociones de los objetos según el modo indicado. Y por esta razón, si la prenoción se identificase con la aprehensión, quizás al conceder que tenemos una prenoción del objeto tendríamos que admitir también su aprehensión. Pero, de hecho, como la prenoción y el concepto de un objeto no se identifican con su existencia real, afirmamos que lo concebimos, sí, pero de ninguna manera que lo aprehendemos, por las razones anteriormente

[243] Sobre el concepto escéptico de «neutralidad» (ἀρρεψία), *vid. P.* I 190.

335a expuestas. Porque está claro que, si las prenociones se identifican con aprehensiones, también nosotros por nuestra parte les preguntaremos si Epicuro tiene o no tiene un concepto o una prenoción de los cuatro elementos[244]; y si no la tiene, ¿cómo podrá percibir el objeto investigado, e investigar una cosa de la que ni tan siquiera tiene noción?; pero si la tiene, ¿cómo es que no
336a ha aprehendido que hay cuatro elementos? Mas yo creo que se defenderán respondiendo que Epicuro concibe los cuatro elementos, pero que en absoluto los ha aprehendido, porque el concepto es un mero movimiento del pensamiento, y Epicuro se atiene a ese concepto para negar que haya cuatro elementos. Por tanto, también nosotros poseemos un concepto de la demostración, y basándonos en él examinamos si esta existe o no, pero el tenerlo no implica que admitamos también su aprehensión.

337a Pero sobre estos filósofos ya tendremos ocasión de hablar de nuevo en algún otro lugar[245]; ahora, como conviene ser metódicos en nuestras refutaciones, tenemos que investigar a qué tipo de demostración debemos oponernos principalmente. Pues bien, si queremos oponernos a las demostraciones particulares que se aplican a cada una de las artes, realizaremos una oposición asistemática, dado que tales demostraciones son infinitas;
338 en cambio, si eliminamos la demostración genérica, que parece incluir todas las demostraciones específicas, está claro que con esta habremos eliminado todas las demás. Porque igual que, si no hay animal, tampoco hay hombre, y si no existe hombre, tampoco subsiste Sócrates, pues con los géneros se eliminan a la vez las especies, del mismo modo, si no existe una demostra-

[244] Sexto se refiere a la conocida teoría empedoclea (*cf. D.* I 115), asumida luego por la física platónica y aristotélica, de los cuatro «elementos» (στοιχεῖα): tierra, aire, agua y fuego; sobre el rechazo epicúreo a esta teoría, *vid.* Epicuro, frag. 29, 22 Arrighetti.

[245] Los epicúreos se mencionan de nuevo en §§ 348 ss.

ción genérica, desaparecen también todas y cada una de las demostraciones específicas. En efecto, el género no se elimina 339
totalmente con la especie, por ejemplo el hombre con Sócrates, mientras que con el género, como he dicho, queda cancelada también la especie. Por tanto, no es necesario que los argumentos que ponen en cuestión la demostración impugnen ningún otro tipo más que la genérica, porque resulta que a esta le seguirán también las otras.

Ciertamente, puesto que la demostración es no evidente, 340
como hemos argumentado[246], necesita ser demostrada, ya que toda cosa no evidente, si se asume sin demostración, es poco fiable. Así pues, la existencia de demostración habrá de establecerse o bien mediante una demostración genérica, o bien mediante una específica. Pero de ninguna manera podrá ser median- 341
te una específica, porque ninguna demostración específica existe si antes no nos hemos puesto de acuerdo sobre la genérica. En efecto, igual que, cuando aún no está clara la existencia del animal, tampoco resulta cognoscible la existencia del caballo, del mismo modo, si aún no se ha llegado a un acuerdo sobre la existencia de una demostración genérica, tampoco podrá ser fiable ninguna de las demostraciones particulares. Y eso sin 342
contar con el hecho de que caemos en el *tropo* del círculo vicioso, pues para que sea confirmada la demostración genérica debemos tener acreditada la específica, pero para que se llegue a un acuerdo sobre la específica debemos tener confirmada la genérica, de manera que ni podemos tener aquella antes que esta ni esta antes que aquella. En consecuencia, es imposible que la demostración genérica sea demostrada por medio de una demostración específica. Y desde luego tampoco puede serlo me- 343
diante la genérica, porque es esta el objeto de la investigación, y al no ser evidente y ser objeto de investigación, no tendrá

[246] En §§ 322-336.

capacidad para establecerse a sí misma, cuando lo cierto es que es ella la que necesita de cosas que puedan revelarla. A menos que se diga que, si se la asume por hipótesis[247], sí tiene capacidad para establecer algo. Pero si se asume una vez por hipótesis ciertas cosas y resultan fiables, ¿qué falta hace ya demostrarlas, si desde ese mismo momento podemos asumirlas y considerarlas fiables sin necesidad de demostración basándonos precisa-
344 mente en esa hipótesis? Además de esto, si la demostración genérica tiene capacidad para establecer la demostración genérica, entonces esta misma será a la vez manifiesta y no evidente: manifiesta, en cuanto que demuestra, y no evidente, en cuanto que es demostrada. Y será igualmente tanto fiable como no fiable: fiable porque es capaz de revelar algo, y no fiable porque es revelada. Pero es totalmente absurdo decir que la misma cosa es inmediatamente evidente y a la vez no evidente, o fiable tanto como no fiable. Por tanto, también es absurdo mantener que la demostración genérica tiene capacidad para establecerse a sí misma.

345 No obstante[248], hay también otro modo posible de probar que una demostración no puede ser establecida, como tampoco ninguna otra cosa existente, por medio de una demostración genérica. En efecto, la demostración genérica o bien tiene unas premisas determinadas y una conclusión determinada, o bien no las tiene. Pero si tiene unas premisas determinadas y una conclusión determinada, se ha convertido ya en una de las demostraciones específicas. Y si no tiene unas premisas y una conclusión, puesto que la demostración no puede deducir nada sin premisas y conclusión, la demostración genérica no deducirá nada, y al no deducir nada tampoco deducirá su propia exis-
346 tencia. Así pues, si se ha convenido en que la demostración

[247] Sobre el concepto escéptico de «hipótesis», *vid*. *P*. I 173 s. y *M*. III 3-17.

[248] El § 345 es paralelo a *P*. II 172; *cf*. también *infra*, §§ 383 s.

tiene que ser demostrada, pero esta no puede ser demostrada ni por una demostración genérica ni por una específica, está claro que, como aparte de estas no se encuentra ninguna otra posibilidad, debemos mantener en la suspensión del juicio nuestro examen acerca de la demostración. Es más, si la primera de- 347
mostración se demuestra, o bien se demuestra mediante una demostración que se cuestiona, o bien mediante una que no se cuestiona. Pero no puede ser mediante una que no se cuestiona, pues toda demostración se cuestiona una vez que la primera se ha convertido en objeto de controversia; ni tampoco mediante una que se cuestiona, porque, si se cuestiona, debe establecerse a su vez mediante otra demostración, y la tercera demostración mediante una cuarta, y la cuarta mediante una quinta, y así hasta el infinito. No es posible, por tanto, estar seguro respecto a la demostración.

Demetrio Lacón[249], uno de los miembros notables de la es- 348
cuela epicúrea, decía que una objeción de este tipo se podía solventar fácilmente: «Porque con que establezcamos —dice— una sola demostración específica (por ejemplo, la que lleva a deducir que los elementos son los átomos o que existe el vacío) y mostremos que es segura, automáticamente tendremos en ella también la prueba de la fiabilidad de la demostración genérica, pues donde existe la especie de un determinado género, allí también se encuentra sin duda el género del que esta es especie», como hemos señalado más arriba[250]. Pero esto, que parece 349

[249] Test. 7 Gigante. Ilustre seguidor y exegeta del epicureísmo, Demetrio Lacón (o de Laconia), que vivió aproximadamente entre 150 y 75 a. C., fue contemporáneo de Zenón de Sidón, el maestro de Filodemo de Gádara. Sexto lo menciona también en *D.* IV 219 y en *P.* III 137; *cf.* además ESTRABÓN, XIV 2, 20, DIÓGENES LAERCIO, X 25, y *vid.* V. DE FALCO, *L'epicureo Demetrio Lacone*, Nápoles, 1923, y, más recientemente, T. DORANDI, «Demetrios Lacon», *DPhA*, II (1994) 637-641 (D 60).

[250] Sexto se refiere probablemente a §§ 338 s., aunque allí tal afirmación

verosímil, en realidad es imposible. En primer lugar, porque nadie permitirá que Lacón establezca la demostración específica si no existe ya previamente la genérica; y lo mismo que él sostiene que, al tener la demostración específica, inmediatamente tiene también la genérica, así también los escépticos sostendrán que ha de demostrarse previamente el género de esta,
350 para que pueda confiarse en la especie. Sin embargo, aunque estos le permitan tal cosa (es decir, establecer una determinada demostración específica como medio para confirmar la genérica), los filósofos de las escuelas afines[251] no se quedarán tan tranquilos, sino que tratarán de desmontar cualquier demostración que él dé por fiable, y se enfrentará así a una gran masa de gente que no le dejará postular esa idea. Por ejemplo, si toma la demostración relativa a los átomos, innumerables personas le replicarán; si la relativa al vacío, se le opondrá la inmensa mayoría; y lo mismo ocurrirá si asume la demostración relativa a
351 las imágenes[252]. Así pues, aunque los escépticos corran a apoyar en el más alto grado el punto de vista que adopte, no logrará confirmar una sola de sus demostraciones particulares debido a la actitud beligerante de los dogmáticos.

Por otra parte, ¿cuál es la demostración específica segura que dice que obtendrá? Porque o bien es la que le agrada por sí misma de entre todas, o es una cualquiera, la que sea, o es la que se está demostrando. Pero tomar la que le agrada de entre todas
352 es algo presuntuoso y más parecido a una lotería. Y si coge una cualquiera, asumirá todas las demostraciones, las de los epicúreos por un lado, las de los estoicos por otro, y también las de

se hace en negativo (si se elimina el género se elimina la especie, pero no al contrario).

[251] Es decir, otras escuelas dogmáticas distintas a la epicúrea.

[252] Sobre la doctrina epicúrea de las «imágenes», *vid.* §§ 65 s., con nuestra nota al respecto.

los peripatéticos, lo cual es absurdo. Y si toma la que se está demostrando, no hay demostración, porque, si se está demostrando, está siendo examinada, y al estar siendo examinada no podrá considerarse fiable, sino carente de aquello que la confirme. Por tanto, es imposible prestar crédito a ninguna de las demostraciones particulares. Además, las premisas de la demos- 353
tración de la que habla Lacón o bien son discutibles y no fiables, o bien son indiscutibles y fiables. Pero si son discutibles y no fiables, sin duda también la demostración que proceda de ellas carecerá de credibilidad para establecer algo. Y que sean fiables e indiscutibles es más un deseo que una verdad. Porque si todas 354
las cosas que existen son o sensibles o inteligibles, también las premisas de la demostración deben ser o sensibles o inteligibles. Pero que sean sensibles o que sean inteligibles es algo que está en cuestión. Las cosas sensibles, en efecto, o son realmente tal cual aparecen, o son impresiones vacías[253] e imaginaciones del pensamiento, o bien algunas de ellas, además de aparecer, existen, mientras que otras sólo aparecen, pero de ningún modo tienen una existencia real. Y es posible ver a hombres distinguidos a la cabeza de cada una de esas posiciones, dado que Demó- 355
crito ha suprimido toda realidad sensible[254], mientras que Epicuro dijo que toda cosa sensible es segura[255], y Zenón el estoico, en cambio, utilizó una distinción[256]; de manera que, si las premisas son sensibles, resultan objeto de desacuerdo. Pero lo mismo ocurre en el caso de que sean inteligibles, pues a propósito de las cosas inteligibles también puede verse una inmensa controversia, tanto en la vida cotidiana como en la filosofía, dado

---

[253] *Cf.* § 184 (y 213), donde la expresión «impresiones vacías» se atribuye a Demócrito.

[254] Frag. 68 B 1 Diels-Kranz; *cf.* § 6.

[255] Frag. 247 (p. 182, 33) Usener; *cf.* § 9.

[256] Es decir, consideraba que algunas cosas sensibles eran verdaderas pero otras no: *cf.* § 10. La frase corresponde al frag. *SVF* I 63.

356 que a unos les parecen bien unas cosas y a otros, otras. Por lo demás, aparte de cuanto se ha dicho, si toda cosa inteligible tiene en la percepción sensorial el origen y la fuente de su confirmación[257], pero las cosas que conocemos a través de la percepción sensorial son, como hemos argumentado, objeto de desacuerdo, necesariamente las cosas inteligibles resultan así también, de modo que también las premisas de la demostración, sean de una clase o de otra[258], son indignas de crédito e inseguras. Y, por esta razón, tampoco la demostración es fiable.

357 Hablando de manera más general, las premisas son cosas aparentes, y se cuestiona si las cosas aparentes tienen una existencia real, y las cosas que se cuestionan no son por sí mismas premisas, sino que deben ser confirmadas por medio de alguna cosa. Entonces, ¿por medio de qué cosa podemos establecer
358 que lo aparente es en realidad tal como aparece? Pues, sin duda, o por medio de un objeto no evidente, o por medio de uno aparente. Pero que sea por medio de un objeto no evidente es absurdo, porque lo no evidente dista tanto de poder revelar algo que, al contrario, él mismo necesita de aquello que lo establez-
359 ca. Y que sea por medio de un objeto aparente es mucho más absurdo, pues eso mismo es lo que se cuestiona, y ninguna cosa que se cuestiona está en disposición de confirmarse a sí misma. Por tanto, es imposible establecer las cosas aparentes para que así podamos también dar por fiable la demostración.

360 «Pero las cosas aparentes», replican los dogmáticos, «deben admitirse en todo caso, primero porque no tenemos nada más fiable que ellas, y luego porque el argumento que pretende descartarlas se vuelve contra sí mismo, pues las elimina recurriendo bien a una simple afirmación, bien a cosas aparentes

[257] *Cf.* § 58: «es imposible encontrar ninguna cosa en el pensamiento cuyo conocimiento no se haya obtenido ya por medio de la experiencia».

[258] Es decir, sensibles o inteligibles.

o a cosas no aparentes. Pero si recurre a una afirmación no es fiable, pues es fácil oponerle la afirmación contraria; y si recu- 361
rre a cosas no aparentes, tampoco es fiable, ya que pretende rechazar las cosas aparentes por medio de cosas no aparentes. En cambio, si descarta las cosas aparentes mediante cosas aparentes, estas son sin duda fiables, y de este modo las cosas aparentes serán fiables por sí mismas. De manera que el argumento se dirige también contra ellos[259]».

Por nuestra parte, ya hemos argumentado antes[260] que las 362
cosas aparentes, ya sean sensibles o inteligibles, están en el centro de una enorme controversia tanto entre los filósofos como en la vida cotidiana. Así que, de momento, en relación con la crítica planteada hemos de decir lo siguiente: que para descartar las cosas aparentes no recurrimos ni a una afirmación ni a cosas no aparentes, sino a confrontarlas consigo mismas. Porque si se encontrara que las cosas sensibles están de acuerdo con las cosas sensibles, y las cosas inteligibles con las cosas inteligibles, y a su vez las unas con las otras, quizá concederíamos que estas resultan ser tal como aparecen. Pero, por ahora, como al con- 363
frontarlas nos hemos encontrado con una controversia no resuelta, en la que unas cosas son rechazadas por unos y otras por otros, al no poder ni asumirlas todas, por estar tan enfrentadas, ni sólo algunas, por la idéntica validez de las que se oponen entre sí, ni tampoco rechazarlas todas, por el hecho de que no tenemos nada más fiable que la apariencia, hemos llegado a la suspensión del juicio.

E insisten: «Pero si el argumento extrae su credibilidad de 364
las cosas aparentes, al descartarlas se rechaza también a sí mismo». Pero esto es propio de gente que quiere hacerse a las bravas con el objeto que se está investigando. Porque no es que el

---

259 Es decir, contra los escépticos.

260 *Cf.* §§ 354 s.

argumento venga confirmado por las cosas aparentes, sino que son las cosas aparentes las que cobran fuerza a partir del argu-
365 mento. Y es natural que sea así, puesto que, si las cosas aparentes son objeto de desacuerdo (en el sentido de que unos dicen que tienen existencia real y otros que no), deben establecerse a partir del argumento. Y quienes dan mejor testimonio de esto no son otros que los que piensan de una manera distinta[261], que utilizan precisamente un argumento cuando quieren demostrar que las cosas aparentes son verdaderas. Por otra parte, ¿cómo[262]

---

[261] Es decir, quienes proponen el argumento que Sexto está criticando. El texto de MUTSCHMANN establece a continuación una laguna que, en su aparato crítico, sugiere colmar del siguiente modo: οἱ ἑτερόδοξοι. ⟨τὰ μὲν φαινόμενα οὐ πάντως τιθέμενοι,⟩ λόγῳ δ' ἀποδεῖξαι θέλοντες, ὅτι ἀληθῆ ἐστι τὰ φαινόμενα (es decir, «los que piensan de una manera distinta, ⟨que no asumen simplemente las cosas aparentes,⟩ sino que pretenden demostrar con un argumento que las cosas aparentes son verdaderas»). HEINZ, por su parte, acepta la existencia de una laguna, pero la conjetura que propone para suplirla no parece verosímil, no sólo por su excesiva amplitud, sino porque supone alterar el orden y eliminar una parte de las dos líneas de texto siguientes (*vid.* el aparato crítico de MUTSCHMANN y la nota *ad loc.* de RUSSO). Tanto RUSSO como FLÜCKIGER y BETT aceptan también la existencia de la laguna, pero mientras que los dos primeros acogen en sus traducciones la sugerencia de MUTSCHMANN, BETT, en cambio, mantiene tal cual la laguna y señala en nota que «también puede ser correcta» la lectura de BURY, quien corrije el texto eliminando simplemente una partícula en la frase inmediatamente siguiente a la supuesta laguna (λόγῳ [δ'] ἀποδεῖξαι), lo que tiene la virtud de restablecer más o menos satisfactoriamente el sentido sin necesidad de asumir laguna alguna. En esta línea, teniendo en cuenta que ya FABRICIUS, en su edición de 1718, leía aquí λόγῳ τ' ἀποδεῖξαι, y dado que lo que Sexto pretende demostrar es sencillamente la necesidad de utilizar un argumento para establecer la realidad de las cosas aparentes, y se basa para ello en que incluso quienes piensan de manera distinta a él utilizan también un argumento para establecer esa realidad, nos parece mejor proponer la lectura λόγῳ γ' ἀποδεῖξαι, como queda señalado en nuestra nota textual y reflejado en la traducción.

[262] Aceptamos aquí, como BURY y RUSSO, la lectura de BEKKER (πόθεν en vez de τὸ, que es la lectura manuscrita plasmada por MUTSCHMANN), y al

se explica que el hecho de que se deba confiar en las apariencias ⟨pueda fortalecer basándose sólo en un argumento⟩? No es, 366
por tanto, que las cosas aparentes sean más seguras que el argumento, sino que el argumento es más seguro que las cosas aparentes, ya que proporciona fiabilidad tanto a estas como a sí mismo.

Por supuesto, si las premisas de la demostración son no evidentes y la conclusión también es no evidente, y lo que está constituido a partir de cosas no evidentes es a su vez no evidente, entonces la demostración es no evidente y requiere de algo que sancione su credibilidad, lo cual no es propio de una demostración.

«Pero no se debe pedir una demostración de cada cosa», 367
afirman[263], «sino algunas cosas asumirlas también por hipótesis, puesto que nuestra argumentación no podrá avanzar a menos que se admita que alguna cosa resulta fiable por sí misma».

Pero, en primer lugar, también nosotros diremos que no es necesario que prosigan con sus argumentaciones dogmáticas, ficticias como son. Además, ¿hacia dónde avanzan? En efecto, 368
dado que las cosas aparentes establecen tan sólo eso mismo, que aparecen, pero aparte de eso no tienen capacidad para ense-

---

final de esta misma frase adoptamos, con RUSSO también, la conjetura de KOCHALSKY para colmar la laguna establecida en ese punto del texto por MUTSCHMANN (*vid.* nuestra nota textual). BETT, en cambio, no tiene ningún problema con la laguna porque se deshace de ella eliminando, «with Heintz», dice, «as a gloss the words καὶ ἄλλως τὸ ὅτι τοῖς φαινομένοις δεῖ πιστεύειν», es decir, la frase completa; pero esto no es totalmente cierto, porque, de esas palabras, HEINTZ lo elimina en realidad καὶ ἄλλως, y lo que hace con el resto de la frase es recolocarlo dentro de la conjetura con la que trataba de colmar la supuesta laguna anterior (*vid.* nuestra nota 261).

263 La objeción es estoica (*cf. SVF* II 267), pero remonta probablemente a consideraciones de origen peripatético: *cf.* ARISTÓTELES, *Metafísica* IV 4 (1006a 8). Por otra parte, los §§ 367-378 son paralelos a *M.* III 7-17.

ñarnos que posean también existencia real, admítase que las premisas de la demostración, al igual que la conclusión, aparecen. Aun así, no podrá deducirse el objeto investigado ni saldrá a relucir la verdad, ya que nos mantenemos en el nivel de la mera aserción y de la afección personal. Y la pretensión de establecer que las cosas aparentes no sólo aparecen, sino que tienen también una existencia real, es propia de hombres que no tienen bastante con lo necesario para el uso habitual, sino que se afanan por rapiñar también todo lo que pueden.

369 En general, puesto que los dogmáticos sostienen que no sólo la demostración, sino también prácticamente la filosofía en su totalidad progresan a partir de hipótesis, trataremos de hacer, en la medida de lo posible, una breve disertación contra
370 los que asumen algo por hipótesis. Pues bien, si las cosas que dicen estos asumir por hipótesis son fiables por el hecho de haber sido asumidas por hipótesis, las cosas contrarias a estas también se mostrarán fiables cuando hayan sido asumidas por hipótesis, y de esta forma estaremos postulando cosas enfrentadas. Pero si, en el caso de estas (es decir, de las cosas contrarias), la hipótesis no tiene fuerza para verificarlas, tampoco tendrá fuerza en el caso de aquellas, de manera que, una vez
371 más, no asumiremos ni las unas ni las otras. Además, lo que uno asume hipotéticamente o bien es verdadero y tal como se lo supone, o bien es falso. Y si es verdadero, quien lo plantea como hipótesis se perjudica a sí mismo, pues lo cierto es que, pudiendo no postularlo sino aceptarlo por sí mismo como verdadero, se refugia en una cosa gravemente sospechosa, como es la hipótesis, postulando algo que es de por sí verdadero. Pero si es falso, quien se vale de la hipótesis no es ya que se ofenda a sí mismo, sino que ofende la propia naturaleza de las cosas, al pretender que se le conceda automáticamente que sea de una manera aquello que no es así, y obligarnos a tomar lo falso por verdadero.

Más aún, si uno considera que es cierto todo lo que se sigue 372
de las cosas asumidas por hipótesis, confunde y trastorna la in-
dagación filosófica en su totalidad. Pues, sin ir más lejos, po-
dremos asumir hipotéticamente que tres son cuatro, y conclui-
remos en consecuencia que seis son ocho; y esto es verdadero
(es decir, que seis son ocho), ⟨pues si tres son cuatro, seis serán
ocho; pero es que efectivamente tres son cuatro, como nos con-
cede la hipótesis; luego seis son ocho⟩[264]. Y si nos dijeran que 373
una cosa así es absurda (pues lo planteado hipotéticamente
debe ser firme, para que pueda estarse de acuerdo también con
lo que de ello se sigue), tendrán que oír también lo que noso-
tros, por nuestra parte, sostenemos: que nada debe asumirse de
manera automática, y que todo lo postulado debe postularse con
precisión. Aparte de esto, si lo asumido hipotéticamente, en 374
tanto que asumido hipotéticamente, es firme y seguro, que asu-
man hipotéticamente los filósofos dogmáticos no aquello a par-
tir de lo cual deducen lo no evidente, sino lo no evidente mis-
mo, es decir, no las premisas de la demostración, sino la
conclusión. Sin embargo, aunque lo asuman hipotéticamente

---

[264] Esta última parte de la frase es conjetura de KOCHALSKY, que veía aquí una laguna y la colmaba basándose en el texto paralelo de *M*. III 11; MUTSCHMANN mantiene la laguna indicando *in apparatu* la conjetura de KOCHALSKY, y lo mismo hace RUSSO traduciéndola en nota, pero tanto BURY como BETT, por su parte, creen innecesaria la laguna. Conviene señalar, en este sentido, la lectura que hacían los editores BEKKER y FABRICIUS de la frase inmediatamente anterior (τῷ τὰ ἓξ δὶς τρία ὑπάρχειν, «porque seis son dos veces tres», en vez de la lección manuscrita τὸ τὰ ἓξ ὀκτὼ ὑπάρχειν, «que seis son ocho»), una lectura que, aunque requiere alterar levemente el texto manuscrito, explica en parte por qué es cierta, según Sexto, esa conclusión (sólo habría que sobreentender que, igual que seis son dos veces tres, también ocho son dos veces cuatro), evitando así la necesidad de establecer una laguna a continuación. No obstante, por mor de la claridad, adoptamos, como queda dicho, la conjetura de KOCHALSKY en nuestra traducción, al igual que hace FLÜCKIGER en la suya: *vid. supra* nuestra nota textual.

miles de veces, seguirá sin ser fiable, en razón de su calidad de
no evidente y de las cuestiones que suscita. Desde luego, resul-
ta manifiesto que, ni aunque postulen las premisas de la demos-
tración prescindiendo de demostración, consiguen aportar nada
a su fiabilidad, debido al hecho de que también estas forman
parte de las cosas que están en discusión.

375 ¡Voto a Zeus que sí! Pero estos suelen interrumpir diciendo
que la fiabilidad de una hipótesis sana consiste en encontrar
verdadero aquello que se concluye mediante lo asumido por
hipótesis; pues si lo que se sigue de esto es válido, también
aquello de lo que esto se sigue resulta verdadero e incuestiona-
376 ble. ¿Y de dónde obtenemos —se objetará— la posibilidad de
mostrar que lo que se sigue de lo asumido por hipótesis es ver-
dadero? ¿La obtendremos de eso mismo que se sigue, o bien de
las premisas de las que eso se sigue? Pero de eso mismo que se
sigue no puede ser, porque es algo no evidente. ¿De las premi-
sas, entonces? De ahí tampoco, porque es precisamente por
ellas por lo que se da el conflicto, y deben establecerse previa-
377 mente. Pero bueno, admitamos también, no obstante, que lo que
se sigue de lo asumido por hipótesis es verdadero; no por ello,
sin embargo, llegarán a ser verdaderas las cosas asumidas por
hipótesis. Pues si, según estos, sólo de lo verdadero se siguiese
una cosa verdadera, la argumentación podría avanzar, en cuan-
to que, si lo que se sigue de lo asumido por hipótesis es verda-
378 dero, lo asumido por hipótesis resultaría verdadero. Pero, de
hecho, puesto que afirman que de falso se sigue tanto falso
como verdadero[265], no se dará necesariamente que, si el conse-
cuente es verdadero, también el antecedente sea verdadero, sino
que cabe la posibilidad de que, siendo verdadero el consecuen-
te, el antecedente resulte falso.

Bien, considérense como un alto en el camino, como se

[265] *Cf.* §§ 113 s.

suele decir[266], y una digresión[267] todas estas observaciones nuestras acerca de que la demostración no debe partir de una hipótesis[268]. Pero ha de señalarse a continuación que ese tipo de 379
demostración cae también en el *tropo* del círculo vicioso, lo cual lo hace aún más inviable. En efecto, ya hemos establecido anteriormente que la demostración forma parte de las cosas no evidentes[269], y toda cosa no evidente requiere de un juicio sobre ella, y lo que requiere de un juicio necesita de un criterio[270] que establezca si eso es válido o no; pues igual que es naturalmente imposible que lo que debe medirse pueda medirse sin una medida, y como todo lo que está regulado no puede regularse sin una regla, así también lo que se juzga no se somete a examen sin un criterio. Por tanto, puesto que también se cues- 380
tiona si existe un criterio[271], dado que unos afirman que no existe ninguno, otros que sí existe, y otros se mantienen en la suspensión del juicio a este respecto, será necesario, una vez más, que la existencia de un criterio sea demostrada por medio de alguna demostración. Pero lo cierto es que, para que tengamos por fiable la demostración, será necesario volver al crite-

[266] *Cf.* EURÍPIDES, *Electra* 509.

[267] Con BURY y BETT, adoptamos la lectura de KOCHALSKY (παρενθήκη), frente a la lección manuscrita παρενθήκης, mantenida en cambio por BEKKER y MUTSCHMANN y aceptada por RUSSO.

[268] Al igual que el *tropo* del círculo vicioso, mencionado a continuación, también el de «por hipótesis» constituye uno de los «cinco *tropos* de la suspensión del juicio» descritos por Sexto en *P.* I 164-177: *vid.* sobre ello *D.* I 341, con nuestra nota.

[269] *Cf.* § 322.

[270] En esta argumentación de Sexto juegan un papel importante las asociaciones etimológicas del término «criterio» (κριτήριον) con los términos que hemos traducido por «juicio» (ἐπίκρισις) y, algo más abajo, «lo que se juzga» (τὸ κρινόμενον), derivados todos ellos del verbo κρίνειν, «juzgar, discernir», aunque se trata de un juego etimológico difícilmente traducible en español.

[271] *Vid. D.* I 47.

rio, y de esta forma, al no poder confirmar la fiabilidad de esta antes que la de aquel ni la seguridad de aquel antes que la de esta, convendremos en la suspensión del juicio respecto a ambas cosas.

381 Además de lo dicho, será posible también atacar la demostración a partir de su concepto. En todo caso, el hecho de que sea concebida no quiere decir en absoluto que exista realmente, pues hay muchas cosas que se conciben, como dije[272], pero no tienen existencia real alguna. De hecho, cuando se encuentra incluso la imposibilidad del propio concepto de demostración, indiscutiblemente también la esperanza de su existencia se des-
382 vanece. Pues bien[273], siendo dos los tipos de demostración, la genérica y la específica, descubriremos que la genérica es, por sí misma, inconcebible, pues ninguno de nosotros conoce una demostración genérica, ni por medio de ella se ha podido jamás
383 establecer algo. Por otro lado, vale la pena preguntarse si este tipo de demostración tiene premisas y conclusión o no las tiene. Si no las tiene, ¿cómo puede concebirse una demostración, puesto que la noción de toda demostración no tiene consistencia si se prescinde de sus premisas y de su conclusión? Y si posee ambas cosas, es decir, las premisas y la conclusión, se trata en-
384 tonces de una demostración específica, porque si todo lo demostrado y todo lo que demuestra pertenecen a las cosas particulares, por fuerza también la demostración es una demostración específica. Pero nuestro argumento no era sobre la demostración específica, sino sobre la genérica; por tanto, la demostración genérica no puede concebirse.

385 Y desde luego tampoco puede concebirse la específica. Decían los dogmáticos, en efecto, que «la demostración es un argumento que, siguiendo un procedimiento deductivo, mediante

[272] *Cf.* § 334a.

[273] Los §§ 382-390 son paralelos a *P.* II 171-176.

ciertas cosas aparentes revela algo no evidente»[274]. Entonces, o bien es una demostración el conjunto entero, esto es, lo concebido como compuesto de las premisas y la conclusión, o bien sólo las premisas constituyen una demostración, mientras que la conclusión es lo demostrado. Pero, sea cual sea la que afirmen de estas dos posibilidades, el concepto de demostración se tambalea. Pues si una demostración es el conjunto formado por 386
las premisas y la conclusión, por fuerza la demostración, al contener algo no evidente, resulta inmediatamente no evidente y, al ser así, necesita de alguna demostración, lo cual es absurdo. Una demostración, por tanto, no puede ser el compuesto de las premisas y la conclusión, desde el momento en que no concebimos la demostración ni como no evidente ni como necesitada de demostración.

Además, la demostración forma parte de las cosas relativas, 387
porque no se refiere a sí misma, ni está concebida de manera aislada, sino que posee algo de lo cual es demostración. Por consiguiente, si la conclusión está contenida en ella, y todo lo relativo es algo externo a aquello en relación con lo cual se considera relativo, entonces la demostración resulta concebida en relación con nada, puesto que la conclusión está incluida en ella. Sin embargo, aunque supongamos otra conclusión externa 388
en relación con la cual será concebida la demostración, habrá de ese modo dos conclusiones: una, la incluida en la demostración, y la segunda, la externa en relación con la cual se concibe la demostración. Pero es absurdo, sin duda, decir que hay dos conclusiones de una sola demostración. Por lo tanto, una demostración no es el compuesto de las premisas y la conclusión.

Nos queda, entonces, afirmar que sólo las premisas consti- 389
tuyen una demostración. Pero esto es una ingenuidad, pues ni siquiera es un argumento en absoluto, sino algo incompleto e

[274] *Vid.* § 314, y *cf. P.* II 135.

inconcebible, en vista de que ninguna persona sensata afirma que, tomado por sí mismo, algo como «Si existe el movimiento, existe el vacío; pero lo cierto es que el movimiento existe» sea
390 un argumento o conserve algún sentido. Por lo tanto, si no se concibe como demostración ni el conjunto formado por las premisas y la conclusión ni el formado sólo por las premisas, la demostración es inconcebible.

391 Además[275], la demostración que demuestra es o bien una demostración inmediatamente evidente de algo inmediatamente evidente, o una no evidente de algo no evidente, o una no evidente de algo inmediatamente evidente, o una inmediatamente evidente de algo no evidente. Pero no es ninguna de estas, como vamos a establecer; por tanto, no existe demostración alguna.
392 Sin duda, no puede haber una demostración inmediatamente evidente de algo inmediatamente evidente, puesto que lo inmediatamente evidente no requiere de demostración, sino que es cognoscible por sí mismo. A su vez, tampoco puede darse una demostración no evidente de algo no evidente, por cuanto que esa misma demostración, al ser no evidente, tendrá necesidad de aquello que la establezca, y no estará capacitada para esta-
393 blecer ninguna otra cosa. De la misma manera, tampoco existe demostración no evidente de algo inmediatamente evidente, pues plantea sendas dificultades: por un lado, en efecto, lo demostrado, al ser inmediatamente evidente, no necesitará de ninguna demostración, y por otro lado la demostración, al ser no evidente, tendrá necesidad de aquello que la establezca. De modo que tampoco puede haber una demostración no evidente
394 de algo inmediatamente evidente. Nos queda por referirnos a la posibilidad de una demostración inmediatamente evidente de algo no evidente. Pero esto también es inviable; porque si la demostración no forma parte de las cosas concebidas aislada y

[275] Los §§ 391-395 son paralelos a *P.* II 177-179.

absolutamente, sino de las cosas relativas[276], y las cosas relativas, como señalamos en nuestro examen acerca del signo[277], se aprehenden conjuntamente unas con otras, y las cosas aprehendidas conjuntamente no se revelan las unas a las otras sino que son inmediatamente evidentes por sí mismas, entonces la demostración no será una demostración inmediatamente evidente de algo no evidente, debido al hecho de que también lo aprehendido conjuntamente con ella lo percibimos por sí mismo.
Por consiguiente, si no existe demostración ni como demostra- 395
ción manifiesta de algo manifiesto, ni como no evidente de algo no evidente, ni como no evidente de algo manifiesto, ni como manifiesta de algo no evidente, y fuera de estas posibilidades no existe ninguna otra, debemos decir, por tanto, que una demostración no es nada.

A continuación de lo dicho, puesto que también los estoicos 396
parecen haber precisado especialmente los modos de demostración[278], vamos a hacer también una breve disertación a modo de réplica contra estos, estableciendo que, por lo que respecta a sus postulados, probablemente todas las cosas sean no aprehensivas, pero la demostración lo es especialmente. Pues bien, la 397
aprehensión es, como podemos oír decir a ellos mismos, «asentimiento a una representación aprehensiva»[279]; este asentimiento presenta, al parecer, un doble aspecto: por un lado tiene una parte involuntaria, y por otro, una parte voluntaria que se apoya en nuestra capacidad de juicio. En efecto, experimentar una representación es algo involuntario, y encontrarse en esa situación no depende de la persona afectada, sino de aquello que produce la representación: como cuando, por ejemplo, se expe-

[276] *Cf.* § 387.
[277] *Cf.* §§ 174 s.
[278] *Cf. SVF* II 91, 234, 239 y 239a.
[279] *Cf. D.* I 153.

rimenta la sensación de lo blanco cuando se presenta el color blanco, o la sensación de lo dulce cuando acercamos algo dulce a nuestro paladar; en cambio, el hecho de asentir a esa afección
398 sí depende de la persona que recibe la representación. De manera que la aprehensión viene precedida por la representación aprehensiva, cuyo asentimiento es; y la representación aprehensiva viene precedida por la representación, cuya especie es. Porque, si no hay representación, tampoco hay representación aprehensiva, por cuanto que, si no existe el género, tampoco existe la especie[280]; y si no hay representación aprehensiva, tampoco hay asentimiento hacia ella. Y si se elimina el asentimiento a la representación aprehensiva, se elimina también la
399 aprehensión. De ahí que, si se demuestra que no puede haber representación de la demostración, como quieren los estoicos, será evidente que tampoco existirá ninguna representación aprehensiva de la demostración, y si esta no existe, tampoco existirá el asentimiento hacia esta, que era precisamente la aprehensión[281].

400 La inexistencia, según los estoicos, de una representación de la demostración viene indicada en primer lugar por el desacuerdo casi general entre ellos respecto al concepto de representación. En efecto, mientras que están de acuerdo en decir que una representación es propiamente «una impronta en el principio rector», sin embargo, difieren respecto a ese mismo concepto de «impronta», pues Cleantes lo entiende expresamente como una impronta concebida «en hueco y relieve», en tanto que Crisipo, de manera mucho más inadecuada, lo utiliza
401 en lugar de «alteración»[282]. Entonces, si incluso entre ellos mismos no hay consenso hasta hoy respecto a la impronta, por

[280] *Cf.* §§ 338 s.

[281] Según la definición estoica señalada en § 397.

[282] *Cf. D.* I 228-231 y 372.

fuerza debe mantenerse en la suspensión del juicio tanto la representación, que hasta aquí ha sido objeto de desacuerdo, como la demostración, que depende de esta. Además, aunque 402
admitamos también que la representación sea como quiera que ellos pretendan, es decir, o bien expresamente una impronta «en hueco y relieve» o bien una «alteración», el modo en que esta se convierte en representación de la demostración se encuentra, empero, entre los problemas de más difícil solución. Pues es evidente que el objeto representado debe ser activo y el principio rector, que recibe la representación, pasivo, para que aquel imprima y este sea impreso, ya que no es verosímil que una representación se produzca de otro modo. En todo caso, 403
quizá alguien pueda conceder que el principio rector pueda ser pasivo, aunque se trate de una concesión inadmisible, pero la demostración, ¿cómo puede esperarse que sea activa? Porque o bien es algo corpóreo, según ellos, o es algo incorpóreo. Ahora 404
bien, algo corpóreo no es, pues está compuesta de enunciados incorpóreos[283]; y si es algo incorpóreo, puesto que las cosas incorpóreas, según ellos, no son por naturaleza ni activas ni pasivas[284], tampoco la demostración, al ser incorpórea, podrá tener ninguna actividad, y al no tener ninguna actividad, tampoco dejará su impronta en el principio rector, y al no dejarle su impronta, tampoco activará en él una representación de sí misma y, si esto es así, tampoco una representación aprehensiva. Y si 405
en el principio rector no existe una representación aprehensiva de la demostración, tampoco habrá aprehensión de esta. Por 406
tanto, según los tecnicismos de los estoicos, la demostración es inaprehensible.

Y desde luego, tampoco se puede afirmar que las cosas incorpóreas no ejercen ninguna acción ni producen representa-

[283] *Cf.* §§ 262 y 336.
[284] *Cf.* § 263.

ciones en nosotros, sino que somos nosotros los que nos formamos representaciones basándonos en ellas. Pues si se está de acuerdo en que ningún efecto tiene consistencia si se prescinde de aquello que lo produce y de aquello que lo experimenta, entonces también la representación de la demostración, al ser un efecto, debe concebirse sin prescindir de aquello que la produce
407 y de lo que la experimenta. Ahora bien, que el elemento pasivo se identifica con el principio rector es algo admitido por los filósofos de la Estoa[285], pero merece la pena conocer en qué consiste, según ellos, el elemento activo que produce la impronta. Porque o bien es la demostración la que deja su impronta en el principio rector y activa en él su propia representación, o bien es el propio principio rector el que deja la impronta y produce la representación. Pero la demostración sería incapaz de dejar su impronta en el principio rector, puesto que es incorpórea, y
408 lo incorpóreo, según ellos, no es activo ni pasivo. En cambio, si es el principio rector el que deja la impronta en sí mismo, entonces o bien la impronta es similar a aquello que la produce, o bien la impronta es una cosa y aquello que la produce es otra cosa distinta. Y si es una cosa distinta, entonces, dado que se trata de realidades distintas, las representaciones serán de objetos distintos, lo cual aboca de nuevo a los estoicos a admitir la inaprehensibilidad de todas las cosas[286]. Pero si la impronta se identifica con aquello que la produce, entonces el principio rector, puesto que es este el que deja la impronta en sí mismo, recibirá una representación no de la demostración, sino de sí mismo, lo cual es, una vez más, absurdo.

---

[285] *Cf.*, entre otros, *SVF* II 842 y III 459.

[286] La argumentación de Sexto en este pasaje no aclara por qué el hecho de que «la impronta» (ὁ τύπος) y «lo que produce la impronta» (τὸ τυποῦν) sean cosas distintas debe abocar necesariamente a admitir la inaprehensibilidad de todas las cosas. Sobre esta dificultad, *vid.* la nota *ad loc.* de BETT.

Estos[287], sin embargo, tratan de argumentar su tesis recurriendo también a ejemplos. Afirman, en efecto, que, igual que el maestro de gimnasia o el instructor militar hay veces que cogen de las manos al muchacho para enseñarle a llevar el ritmo y a realizar determinados movimientos, y en cambio hay otras veces que se mantienen a distancia y se mueven siguiendo un cierto ritmo para ofrecérsele ellos mismos como modelos que imitar, así también algunos objetos representados dejan su impronta en el principio rector como si estuvieran tocándolo o en estrecho contacto con él, como ocurre con el negro y el blanco y, en general, con el objeto corpóreo, mientras que otros ⟨no⟩ tienen una naturaleza semejante[288], ya que el principio rector se forma la representación en función de ellos, pero no directamente por ellos, como ocurre con los enunciados incorpóreos. Los que di- 410
cen esto emplean un ejemplo persuasivo, sin duda, pero no aportan una solución al problema planteado. Porque el maestro de gimnasia y el instructor militar son entidades corpóreas, y en virtud de ello pueden producir una representación en el muchacho, pero la demostración tiene una constitución incorpórea, y por eso nos planteábamos si puede dejar su impronta en el principio rector en forma de representación. De manera que estos

409

[287] Desde aquí hasta el final del parágrafo corresponde al fragmento *SVF* II 85.

[288] Frente a la laguna establecida aquí por KOCHALSKY y aceptada por MUTSCHMANN, acogemos, con BETT, el oportuno añadido de BURY (*vid. supra* nuestra nota textual). RUSSO, por su parte, acoge la laguna con la integración propuesta por KOCHALSKY (ἔνια δὲ τοιαύτην ἔχει φύσιν ⟨ὥστε οἱονεὶ ἄπωθεν ἑστῶτα παρέχειν ἑαυτὰ εἰς μίμησιν⟩ τοῦ ἡγεμονικοῦ, que RUSSO traduce así: «hanno una natura siffatta ⟨da offrirsi, quasi, standosene di lontano, all'imitazione⟩ della parte egemonica»), mientras que FLÜCKIGER y LONG y SEDLEY (27 E) mantienen la lectura manuscrita, incompleta a todas luces, lo que los lleva a forzar la traducción de la frase de manera inaceptable.

no han aportado ninguna demostración al problema originalmente planteado.

411 Por ello, una vez admitidos estos puntos, pasemos adelante
y consideremos también si la promesa de la demostración,
como la consideran estos filósofos, puede mantenerse en virtud
de su teoría dialéctica. Pues bien[289], piensan estos que existen,
conectados entre sí, tres tipos de argumentos: el deductivo, el
412 verdadero y el demostrativo, de los cuales el demostrativo es
siempre verdadero y deductivo, el verdadero resulta siempre
deductivo pero no necesariamente también demostrativo, y el de-
ductivo no es ni siempre verdadero ni siempre demostrativo.
413 Así, cuando es de día, un argumento como «Si es de noche, hay
oscuridad; pero lo cierto es que es de noche; luego hay oscuri-
dad» alcanza deductivamente su conclusión porque está plan-
teado siguiendo un esquema válido, pero no es verdadero, al ser
falsa su segunda premisa, es decir, la premisa menor «pero lo
414 cierto es que es de noche». En cambio, cuando es de día, un
argumento como este: «Si es de día, hay luz; pero lo cierto es
que es de día; luego hay luz», es a la vez deductivo y verdadero,
ya que está planteado siguiendo un esquema válido y alcanza
415 una conclusión verdadera mediante premisas verdaderas. Y
afirman que el argumento deductivo se considera deductivo
cuando de la combinación de sus premisas se sigue la conclu-
sión; por ejemplo, de un argumento como el siguiente, formula-
do cuando es de día: «Si es de noche, hay oscuridad; pero lo
cierto es que es de noche; luego hay oscuridad», aunque no es
verdadero porque nos conduce a algo falso, decimos que es de-
416 ductivo. Y es que, si combinamos las premisas del siguiente
modo: «Es de noche, y si es de noche, hay oscuridad», obtene-
mos una proposición hipotética que parte de la mencionada

[289] Desde aquí hasta el final de § 423 corresponde al fragmento *SVF* II 239. Sobre los tipos de argumentos explicados a continuación, *cf. P.* II 137-143.

combinación y llega a la conclusión de que «hay oscuridad». En efecto, esta proposición hipotética es verdadera porque nunca parte de algo verdadero y concluye en algo falso[290], ya que, si es de día, partirá de algo falso («Es de noche, y si es de noche, hay oscuridad») y concluirá en algo falso («hay oscuridad»), y de este modo será verdadera, y, si es de noche, partirá de algo verdadero y concluirá en algo verdadero, y por eso mismo será verdadera. Así pues, el argumento deductivo es válido 417
cuando, tras combinar las premisas y obtener una proposición hipotética que parte de la combinación de las premisas y llega a la conclusión, encontramos que esta misma proposición hipotética es verdadera. Por su parte, el argumento verdadero se consi- 418
dera que es verdadero no por el mero hecho de que sea verdadera la proposición hipotética que parte de la combinación de las premisas y llega a la conclusión, sino también por el hecho de que resulte válida la combinación de las premisas, en el sentido de que, si una de estas dos condiciones se descubre falsa, por fuerza deviene también falso el argumento. Por ejemplo, cuando es de noche, un argumento como «Si es día a día, hay luz; pero lo cierto es que es de día; luego hay luz», al tener una premisa falsa («Es de día»), es falso. Sin embargo, mientras que la combina- 419
ción de las premisas que tiene una premisa falsa («Es de día») es falsa, la proposición hipotética que parte de la combinación de las premisas y llega a la conclusión será verdadera, pues nunca parte de algo verdadero y concluye en algo falso, sino que, cuando es de noche, parte de una combinación falsa, y cuando es de día, igual que parte de algo verdadero, así también concluye en algo verdadero. Al contrario, un argumento como «Si es de día, 420
hay luz; pero es de día; luego hay luz» es falso, porque por medio de premisas verdaderas puede llevarnos a algo falso. Ahora 421
bien, si nos paramos a examinarlo, es posible que la combina-

[290] *Cf.* § 114.

ción de las premisas sea verdadera cuando es de día, por ejemplo en el caso siguiente: «Hay luz, y si es de día, hay luz», y que, en cambio, la proposición hipotética que parte de la combinación de las premisas y llega a la conclusión sea falsa[291], como en el caso siguiente: «Si hay luz, y si es de día, hay luz, ⟨entonces es de día⟩»[292]. Es posible, en efecto, que esta proposición hipotética, formulada cuando es de noche, parta de una combinación que es verdadera pero concluya en algo falso, a saber, «es de día», y por eso sea falsa. En consecuencia, el argumento deviene verdadero no cuando sólo la combinación es verdadera, ni cuando lo es la proposición hipotética, sino cuando ambas son verdaderas.

422 El argumento demostrativo, en cambio[293], se diferencia del argumento verdadero en que el verdadero puede tener evidentes todos sus componentes (es decir, las premisas y la conclusión), mientras que el demostrativo requiere tener algo más, a saber, el hecho de que la conclusión, que no es evidente, venga reve-
423 lada por las premisas. De ahí que un argumento como «Si es de día, hay luz; pero lo cierto es que es de día; luego hay luz», cuyas premisas y conclusión son evidentes, sea verdadero y no demostrativo, mientras que uno como «Si esta mujer tiene leche en los pechos, esta mujer ha parido; pero lo cierto es que esta

---

[291] El texto de MUTSCHMANN incluye aquí el añadido de HEINTZ (ψεῦδός ⟨ἐστιν⟩), adoptado también por RUSSO. Pero creemos, con BURY, FLÜCKIGER y BETT, que no hay necesidad de incluirlo; es más, como señala este último en nota *ad loc.*, tal inclusión implicaría un cambio semántico importante (en el sentido de que haría decir a Sexto que la proposición hipotética *es* falsa, y no que *es posible que sea* falsa).

[292] Aceptamos aquí el añadido de KOCHALSKY (⟨ἡμέρα ἄρα ἔστιν⟩, no señalado por MUTSCHMANN en su aparato crítico), como hacen también HEINTZ, BURY, RUSSO, FLÜCKIGER y BETT.

[293] Los §§ 422 s. son paralelos a *P.* II 140. Sobre la diferencia entre el argumento demostrativo y el verdadero, *vid.* también § 312.

mujer tiene leche en los pechos; luego esta mujer ha parido»[294], además de ser verdadero, sea también demostrativo, puesto que revela por medio de sus premisas una conclusión («luego esta mujer ha parido») que no es evidente.

Por tanto, dado que hay tres tipos de argumentos: el deduc- 424
tivo, el verdadero y el demostrativo, si un argumento es demostrativo, previamente debe ser verdadero y deductivo; si es verdadero, no es necesariamente demostrativo, pero sí en todo caso deductivo; y si es deductivo, no es siempre verdadero ni tampoco siempre demostrativo. En consecuencia, dado que la 425
propiedad de deductivo ha de ser un atributo común a todos ellos, si establecemos la imposibilidad de que los estoicos puedan encontrar el argumento deductivo, habremos establecido también la imposibilidad de que pueda encontrarse el verdadero y el demostrativo. Y que no existe ningún argumento deductivo 426
es fácil de reconocer[295]. En efecto, si dicen que un argumento es deductivo cuando la proposición hipotética que parte de la combinación de sus premisas y llega a la conclusión es verdadera, será indispensable haber juzgado previamente la proposición hipotética verdadera, y sólo entonces habrá de asumirse el argumento deductivo que parece depender de ella. Pero la pro- 427
posición hipotética válida no ha sido definida hasta ahora, así que tampoco puede conocerse el argumento deductivo. Porque igual que si una medida no está establecida, sino que cambia de vez en vez, tampoco lo medido es estable, del mismo modo, puesto que la proposición hipotética válida es, como si dijéramos, el patrón con el que se mide el carácter deductivo del argumento, se seguirá que, si aquella permanece indefinida, tampoco este está claro. Pero que la proposición hipotética válida 428
no está definida nos lo enseñan las *Introducciones* de los estoi-

[294] *Cf.* § 252.

[295] Los §§ 426-428 son paralelos a *P.* II 145.

cos[296], en las que exponen numerosos juicios sobre ella que son contradictorios entre sí y hasta ahora no se han definido. En consecuencia, si resulta que el argumento deductivo es de tal modo, también lo es sin duda el argumento verdadero, y por esa razón también el argumento demostrativo debe ponerse bajo la vigilancia de la suspensión del juicio.

No obstante, aunque prescindamos de esta objeción y dirijamos nuestra atención a los tecnicismos relativos a argumentos concluyentes e inconcluyentes[297], la construcción del argumen-
429 to demostrativo se revelará imposible. Ciertamente[298], sobre los argumentos concluyentes se ha investigado de manera amplia y detallada, por lo que no hay necesidad de tratarlos en este momento, pero sobre los argumentos inconcluyentes sí que debemos dar algunas indicaciones. Pues bien, afirman los estoicos[299] que el argumento inconcluyente se produce de cuatro maneras: o por incoherencia, o por redundancia, o por plantearse siguien-
430 do un esquema incorrecto, o bien por omisión. Se produce por incoherencia cuando las premisas no tienen nada en común o coherente ni entre sí ni con la conclusión, por ejemplo en el siguiente argumento: «Si es de día, hay luz; pero lo cierto es que

[296] Sexto alude probablemente a una obra de Crisipo: *cf.* § 223.

[297] Traducimos así los términos περαίνοντες y ἀπέραντοι, que en la práctica son sinónimos de συνακτικοί («deductivos») y de ἀσύνακτοι («no deductivos»), respectivamente (*vid.* § 121): de hecho, en el parágrafo siguiente se menciona una distinción entre cuatro tipos de argumentos ἀπέραντοι que es la misma que en *P.* II 146 se hace de los argumentos ἀσύνακτοι. No obstante, hemos preferido traducir estos términos de manera distinta porque, teóricamente, se refieren a cosas distintas: los primeros, al carácter conclusivo de un argumento (es decir, al hecho de que de él se extrae una conclusión lógica), y los segundos, al encadenamiento lógico de las premisas de un argumento (es decir, al razonamiento deductivo que lleva a la conclusión). *Cf.* al respecto Bett, *Logicians...*, pág. 113, n. 52.

[298] Los §§ 429-434 son paralelos a *P.* II 146-150.

[299] Desde aquí hasta el final de § 434 constituye el fragmento *SVF* II 240.

en la plaza se vende trigo; luego hay luz». Vemos, en efecto, cómo en este caso ni la expresión «si es de día» tiene relación o conexión alguna con «en la plaza se vende trigo», ni la tiene ninguna de estas dos con la expresión «luego hay luz», sino que cada una de ellas está desconectada de las demás[300]. El argu- 431
mento inconcluyente por redundancia se produce cuando junto con las premisas se introduce alguna cosa externa y superflua, como en el siguiente caso: «Si es de día, hay luz; pero lo cierto es que es de día, y también que la virtud es beneficiosa; luego hay luz». En efecto, el hecho de que la virtud sea beneficiosa se ha introducido de manera superflua junto con las otras premisas, ya que, si se elimina, es posible deducir la conclusión («luego hay luz») por medio de las restantes premisas («si es de día, hay luz» y «pero lo cierto es que es de día»). El argumento 432
inconcluyente por plantearse siguiendo un esquema incorrecto se produce cuando en su planteamiento se sigue algún esquema al margen de los esquemas considerados válidos. Por ejemplo, siendo válido un esquema como este: «Si lo primero, lo segundo; pero sí lo primero; luego lo segundo», y también uno como 433
«Si lo primero, lo segundo; pero no lo segundo; luego no lo primero», afirmamos que el argumento planteado siguiendo el siguiente esquema: «Si lo primero, lo segundo; pero no lo primero; luego no lo segundo» es inconcluyente, no porque siguiendo este esquema no pueda plantearse un argumento que deduzca una conclusión verdadera por medio de premisas ver-

---

300 Como recoge MUTSCHMANN en su aparato crítico y señala BETT en nota *ad loc.*, «parece muy raro afirmar que "Es de día" y "Hay luz" no tienen conexión, especialmente cuando entre los argumentos que se dan como ejemplo predominan los que usan esos dos elementos. El pasaje paralelo de *P.* II 146 tiene como conclusión "Dión pasea", que contextualmente es mucho más apropiado. Pero no hay signos de ninguna dificultad textual en el presente pasaje», ni tampoco en § 435, que presenta el mismo ejemplo con similar dificultad.

daderas (que sí que se puede, por ejemplo este: «Si tres son cuatro, seis son ocho; pero tres no son cuatro, luego seis no son ocho»)[301], sino porque siguiéndolo pueden formularse algunos argumentos incorrectos, como, por ejemplo, el siguiente: «Si es de día, hay luz; pero lo cierto es que no es de día; luego no hay
434 luz». Finalmente, el argumento inconcluyente por omisión se produce cuando se omite alguna de las premisas deductivas, como en «O la riqueza es algo malo o la riqueza es algo bueno; pero la riqueza no es algo malo; luego la riqueza es algo bueno». En efecto, en la proposición disyuntiva se omite que la riqueza es indiferente[302], de manera que el planteamiento válido sería más bien el siguiente: «La riqueza es o algo bueno, o algo malo, o algo indiferente; pero la riqueza no es ni algo bueno ni algo malo; luego es algo indiferente».

435 Siendo tales, pues[303], los tecnicismos establecidos entre los estoicos, en la medida en que nos atengamos a ellos nunca puede juzgarse inconcluyente un argumento, incluso, sin ir más lejos, el argumento inconcluyente por incoherencia, que tiene esta forma: «Si es de día, hay luz; pero lo cierto es que se vende trigo en la plaza; luego hay luz». En efecto, el hecho de que las premisas sean incoherentes y no tengan relación alguna ni entre sí ni con la conclusión[304], lo afirman estos o bien con una mera aserción o bien estableciéndolo así mediante algún método de
436 enseñanza técnica. Pero si utilizan una aserción no demostrada, es fácil replicarles con una aserción opuesta que afirme que todo argumento calificado de inconcluyente por incoherencia es concluyente; porque si estos pueden tener credibilidad sobre

---

301 *Cf.* § 372.

302 Como predicaban los estoicos: *cf.*, por ejemplo, *SVF* III 70, 117, 119 y 123.

303 Los §§ 435-437 son paralelos a *P.* II 152 s.

304 *Vid.* § 430, con nuestra nota.

la base de una mera aserción, también quienes digan lo contra-
rio podrán ser dignos de crédito, pues expresan una aserción
equivalente. Y si lo enseñan con un método, inquiriremos qué
clase de método es ese. Y si dicen que una prueba del argumen- 437
to inconcluyente por incoherencia es el hecho de que no siem-
pre de la combinación de sus premisas se sigue la conclusión, y
que no es válida la proposición hipotética que parte de la com-
binación de las premisas y llega a la conclusión, afirmaremos
que caen de nuevo en la dificultad inicial; porque si para cono-
cer el argumento inconcluyente por incoherencia debemos te-
ner ya un juicio determinado de la proposición hipotética váli-
da, pero esto no lo hemos determinado hasta ahora, de ningún
modo podremos conocer tampoco el argumento inconcluyente
por incoherencia.

Pero había también un segundo tipo de argumento inconclu- 438
yente, el de por redundancia[305], cuando junto con las premisas
se introduce alguna cosa externa y redundante a efectos de ob-
tener la conclusión. Pero, en la medida en que nos atengamos a
él, un argumento propuesto según el primer modo[306] [y el se-
gundo] habrá de ser inconcluyente por redundancia, puesto que
es redundante la proposición modal[307] que contiene. Y esto lo

---

[305] *Vid.* § 431. Por lo demás, el § 438 es paralelo a *P.* II 156.

[306] Sexto se refiere al primer indemostrable (*cf.* §§ 224 y 227), pero de manera confusa, pues el término que utiliza (τρόπος) es el mismo con el que en la frase anterior se ha referido a los «tipos» de argumentos inconcluyentes (*cf.* también §§ 446 s.). Por otra parte, MUTSCHAMNN elimina aquí con buen criterio, seguido por el resto de editores y traductores, la secuencia καὶ τῷ δευτέρῳ («y el segundo»), que presentan a continuación los manuscritos de manera inopinada.

[307] El término que traducimos así es τὸ τροπικόν (derivado de τρόπος, «modo»: *vid.* nuestra nota anterior). Aunque algunos diccionarios lo recogen con el sentido de «premisa menor de un silogismo hipotético» (*cf.* A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français, s. v.* τροπικός), en realidad se trata de un término técnico que entre los estoicos (y también entre los peripatéticos) se refiere

comprobaremos una vez que hayamos confrontado los argu-
439 mentos. Estos filósofos afirman, en efecto, que es inconcluyente un argumento como el siguiente: «Si es de día, hay luz; pero lo cierto es que es de día, y también que la virtud es beneficiosa; luego hay luz», pues en este caso la expresión «la virtud es beneficiosa» es redundante para obtener la conclusión, ya que, aunque se elimine, la consecuencia puede deducirse sin falta a
440 partir de las dos premisas restantes. Pues bien[308], los escépticos replicarán diciendo que, si es inconcluyente por redundancia el argumento en el que, aunque se elimine una premisa, la consecuencia se deduce de las restantes, entonces habrá de afirmarse que es también inconcluyente el argumento propuesto según el primer modo, que tiene la forma siguiente: «Si es de día, hay luz; pero lo cierto es que es de día; luego hay luz»; porque la proposición modal que contiene, «Si es de día, hay luz», es redundante a efectos de obtener la conclusión, y partiendo simplemente de la expresión «es de día» puede deducirse la de
441 «luego hay luz». Esta es inmediatamente evidente por sí misma, pero también es posible argumentarla a partir de su relación de consecuencia respecto de aquella[309]. Estos afirmarán, en

habitualmente a la proposición hipotética (τὸ συνημμένον [ἀξίωμα]) pero también, en algunos casos, a la disyuntiva y a la conjuntiva (τὸ διεζευγμένον, τὸ συμπεπλεγμένον [ἀξίωμα]): *vid. SVF* II 236 y 254, EPICTETO [Arriano], *Disertaciones* I 29, 40, y la nota *ad loc.* de BETT.

308 Los §§ 440-442 son paralelos a *P.* II 159-162. Para un análisis de la crítica escéptica desarrollada en estos parágrafos contra el argumento inconcluyente por redundancia, *vid.* J. BARNES, «Proof destroyed», en M. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes (eds.), *Doubt and dogmatism: studies in Hellenistic epistemology*, Oxford, 1980, págs. 161-181.

309 Es decir, la expresión «es de día»: frente a MUTSCHMANN, que mantiene el ἐκείνους (*scil.* los estoicos) de los manuscritos (lectura aceptada también por BEKKER, LONG y SEDLEY [36C] y FLÜCKIGER), acogemos la corrección de HEINTZ, ἐκεῖνο (*scil.* τὸ «ἡμέρα ἔστι»), que adoptan igualmente BURY, RUSSO y BETT.

efecto, o bien que el hecho de que haya luz se sigue del hecho de que es de día, o bien que no se sigue. Y si se sigue, entonces, una vez acordado que «es de día» es verdadero, se deduce también por sí mismo que «hay luz», al ser su consecuencia necesaria, y esto es la conclusión. Pero si no se sigue, tampoco se 442
seguirá en la proposición hipotética, y por esta razón la proposición hipotética será falsa, dado que su consecuente no se sigue de su antecedente. De manera que, en la medida en que nos atengamos a los mencionados tecnicismos[310], una de dos: o nos encontramos con que el argumento propuesto según el primer modo es inconcluyente, dado que es redundante la proposición modal que contiene, o con que es de todo punto falso, ya que es falsa la proposición modal que contiene. Porque decir[311], como 443
quizá dirán algunos ante esta objeción, que a Crisipo no le placen los argumentos con una sola premisa, es una completa necedad. Y es que no hay necesidad de fiarse de las palabras de Crisipo como si fueran pronunciamientos del oráculo pítico, ni es ⟨sensato⟩ atender al testimonio de hombres ⟨cuyas propias aporías quedan fácilmente de relieve⟩[312] a partir de un testigo

---

[310] *Vid.* § 428.

[311] El § 443 es paralelo a *P.* II 167, y corresponde al frag. *SVF* II 249.

[312] Aunque el sentido general de esta frase es claro («¿cómo podemos atender en este punto a Crisipo más que a otro miembro de su propia escuela que dice lo contrario?»), sin embargo el texto de los manuscritos está evidentemente corrupto, lo que lleva a MUTSCHMANN a dejar entre *cruces philologicae* las palabras εἰς οικείαν ἀπόρησιν (literalmente «a/en su propia aporía»), por ser, dice, «apenas inteligibles» (*vix intelligibilia*) en el presente contexto. BURY sigue el mismo proceder («*dubia videntur*», anota), mientras que BETT, tras rechazar en nota *ad loc.* («the sentence as it stands yields no coherent sense, and minor alterations do not seem to improve it») la corrección de ἀπόρησιν en ἀπόρρησιν («prohibición»), avanzada ya en la edición príncipe de 1621 y aceptada por LONG y SEDLEY (36C) y por FLÜCKIGER, prefiere eliminar directamente las palabras sospechosas de corrupción y dejar una laguna en su traducción. En la nuestra, en cambio, por mor de la claridad, seguimos, como

que dice lo contrario; pues Antípatro, uno de los hombres más ilustres de la escuela estoica, afirmaba que también se podían formular argumentos con una sola premisa[313].

444 También[314], según un tercer tipo, se consideraba inconcluyente un argumento por estar planteado siguiendo un esquema incorrecto. Pues bien, una vez más, o se contentarán solamente con una aserción para decir que un argumento está planteado siguiendo un esquema incorrecto, o bien añadirán a esto alguna puntualización[315]. Y si se contentan con una aserción, también nosotros les replicaremos con una aserción opuesta que diga
445 que no está planteado siguiendo un esquema incorrecto. En cambio, si añaden un argumento, será en todo caso verdadero. ¿Pero cómo se demuestra que es verdadero este argumento (es decir, el que demuestra que cierto argumento está planteado siguiendo un esquema incorrecto)? ¿No se demuestra, evidentemente, por el hecho de que está planteado siguiendo un esquema válido? De modo que, para saber que un argumento planteado

hace también RUSSO, el suplemento sugerido por MUTSCHMANN en su aparato crítico: *vid.* nuestra nota textual.

313 Frag. 28 von Arnim (*SVF* III, pág. 248; sobre la posibilidad de argumentos con una sola premisa admitida por Antípatro, *vid.* también los frags. 26 y 27). El estoico Antípatro de Tarso (*c.* 200-136), sucesor de Diógenes de Babilonia al frente de la escuela en Atenas y maestro de Panecio y Posidonio, sostuvo polémicas con Carnéades y los megáricos y acentúo aún más la tendencia ecléctica que luego adoptarían sus discípulos: *vid.* B. PUECH y C. GUÉRARD, «Antipatros de Tarse», *DPhA*, I (1994) 219-223 (A 205).

314 Los §§ 444 s. son paralelos a *P.* II 154.

315 La palabra que traducimos así es ὑπόμνησις (*vid.* § 290, y en cierto modo también 327); pero un poco más abajo (§ 445), en vez de «añadir una puntualización», se dice «añadir un argumento» (λόγος), con la misma palabra con la que se viene refiriendo Sexto a los argumentos inconcluyentes, razón por la cual se ve obligado entonces a explicar a qué λόγος se refiere. *Vid. D.* IV 15, donde también se utiliza el término ὑπόμνησις con un sentido muy cercano al de λόγος, incluso con un cierto matiz despectivo.

siguiendo un esquema incorrecto está efectivamente planteado siguiendo un esquema incorrecto, debe añadírsele un argumento válido; pero, para que este sea válido, debe estar planteado siguiendo un esquema válido. Y por esta razón, dado que ni se puede confirmar la validez del argumento antes de confirmar la validez de su esquema, ni la validez del esquema antes de confirmar la validez del argumento que lo enjuicia, se produce el *tropo* del círculo vicioso, que es el que plantea mayores dificultades.

Y ya también hemos dejado expuesta más o menos nuestra 446
crítica acerca del otro tipo de argumento inconcluyente que falta, es decir, el inconcluyente por omisión[316]. Pues si no se puede descubrir el argumento completo, como hemos indicado más arriba[317], también debe resultar incognoscible el que omite algo. Pero lo cierto es que el argumento completo no se puede descubrir, como hemos establecido; por tanto, también el que omite algo será incognoscible.

Pero si, según los estoicos, son cuatro los modos por los que 447
un argumento llega a ser inconcluyente[318], y hemos mostrado en cada uno de ellos la imposibilidad de conocer los argumentos inconcluyentes[319], la consecuencia lógica será que también el argumento concluyente es incognoscible. Y al no conocerse este, también el argumento demostrativo pertenecerá a las cosas que no pueden descubrirse.

Además de esto, todo argumento verdadero requiere un jui- 448
cio previo de sus premisas (pues, si se admiten, se obtiene la conclusión como consecuencia lógica de ellas), pero, en el caso de la demostración, sus premisas devienen indetermina-

316 *Cf.* § 434. Por lo demás, el § 446 es paralelo a *P.* II 155.
317 *Cf.* §§ 411 ss.
318 *Vid.* § 429.
319 En §§ 435-446.

das, como vamos a establecer[320]; luego la demostración no po-
449 drá ser un argumento verdadero. En efecto, según señalábamos
anteriormente[321], estos filósofos sostienen que la proposición
hipotética resulta válida cuando parte de verdadero y concluye
en verdadero, o cuando parte de falso y concluye en falso, o
cuando parte de falso y concluye en verdadero, y que es falsa
en un solo caso, cuando parte de verdadero y concluye en fal-
so. Pero, siendo esto así, se encontrará que la proposición hi-
potética permanece indeterminada en el caso de la demostra-
450 ción. Pues esta, por lo general, parte de la premisa menor y
termina en la conclusión, como ocurre en argumentos como el
siguiente: «Si[322] existe el movimiento, existe el vacío; pero el mo-
vimiento existe; luego existe el vacío». En este ejemplo, en
efecto, la proposición hipotética parte de la premisa menor
«existe el movimiento» y termina en la conclusión «existe el
451 vacío». La conclusión, por tanto[323], o es algo inmediatamente
evidente y que conocemos, o es no evidente y desconocido. Y
si es algo inmediatamente evidente y conocido, el argumento
ya no es demostrativo, al estar constituido por elementos que

[320] Aceptamos, con BETT, la conjetura de HEINTZ (la forma de futuro παραστήσομεν en vez de la lectura manuscrita en pasado παρεστήσαμεν, «hemos establecido»), porque, aunque ya se ha hablado de las premisas de la demostración en §§ 331-334 (pasaje al que remiten, efectivamente, los estudiosos que, como BURY, RUSSO o FLÜCKIGER, mantienen la lección de los códices), lo cierto es que allí se concluye que estas son «no evidentes» (ἄδηλα), mientras que aquí se habla de que las premisas de la demostración son «indeterminadas» (ἀνεπίκριτα), aserto éste que viene argumentado y probado en los parágrafos siguientes.

[321] En § 247 (*cf.* también 112 ss.).

[322] Al igual que hace FLÜCKIGER, corregimos aquí un evidente error del texto de MUTSCHMANN, que presenta ἓν («una sola cosa») en vez de la conjunción condicional εἰ, como es lo esperable al comienzo de una proposición hipotética.

[323] Los §§ 451 s. son paralelos a *P.* II 167 s.

son todos inmediatamente evidentes, como son las premisas, por una parte, y la conclusión, por otra. En cambio, si es algo no evidente, por fuerza la proposición hipotética deviene indeterminada, ya que de dónde parte nos es conocido (pues es in- 452
mediatamente evidente), pero, debido a su incertidumbre, desconocemos en qué concluye. Y al no saber si se trata de algo verdadero o falso, tampoco podremos enjuiciar la proposición hipotética. Y si esta no está definida, también el argumento resulta incorrecto.

Además, la demostración forma parte de las cosas relativas, 453
y las cosas relativas solamente se conciben, pero no tienen también una existencia real[324]; por tanto, también la demostración existe sólo en el concepto y no en la realidad. Y que las cosas que son relativas sólo existen, de hecho, en el concepto, y no tienen una existencia real, es posible explicarlo a partir del testimonio de los propios dogmáticos. En efecto, al esbozar la de- 454
finición de lo relativo coinciden en afirmar que «relativo es lo que se concibe en relación con otra cosa»[325]. Pero si participara efectivamente de la existencia, no habrían dado esa definición, sino más bien esta otra: «relativo es lo que existe en relación con otra cosa». Luego ninguna cosa relativa[326] se encuentra entre las cosas existentes.

Por otra parte, nada que tenga existencia real puede asumir 455
ningún cambio o alteración sin experimentar una afección: el color blanco, por ejemplo, no puede convertirse en negro si no cambia y se transforma, y el negro no puede transformarse en otro color manteniéndose negro, y del mismo modo lo dulce no

[324] *Cf.* §§ 334a y 381.

[325] Frag. *SVF* II 404.

[326] Mantenemos aquí la lectura de MUTSCHMANN, que sigue la conjetura de HEINTZ, τῶν πρός τι, por parecernos que se ajusta más a la expresión utilizada en el parágrafo anterior («las cosas relativas») que la lectura manuscrita, τὸ πρός τι («lo relativo»), preferida, sin embargo, por BURY y BETT.

456 podría convertirse en amargo sin verse afectado y alterado. De manera que nada que tenga existencia real asume el cambio a otra cosa sin experimentar una determinada afección. Pero lo relativo cambia sin experimentar afección y sin que se verifique en ello ninguna alteración. Por ejemplo, si un leño de un codo de largo se contrapone a otro de un codo de largo se dice que es igual a este, pero si este otro es de dos codos de largo, aquel ya no es igual sino desigual, aunque en él no se haya verificado ninguna modificación o cambio. Y si nos imaginamos a alguien que está echando agua de un vaso, se dirá que esa persona, si debajo tiene puesto otro vaso, está vertiendo el agua, pero si no lo tiene puesto, la está derramando, aunque la propia persona no
457 haya estado sometida a ninguna modificación o cambio. De manera que, si el hecho de no sufrir ningún cambio sin experimentar una afección es una propiedad de lo realmente existente, pero lo relativo no tiene tal propiedad, hay que afirmar que lo relativo
459 no tiene una existencia real[327]. En cambio, si lo relativo tiene existencia real y no es un mero concepto, tendremos que una sola cosa será a la vez cosas contrarias. Pero es ciertamente absurdo decir que una sola cosa es la vez cosas contrarias; luego lo relativo no tiene existencia real, sino que sólo se concibe. Pues de nuevo un objeto de un codo de largo, en comparación con uno de medio codo, se dice que es mayor, pero en comparación con uno de dos codos, menor. Pero que la misma cosa sea al mismo tiempo mayor y menor —es decir, cosas contrarias— es algo imposible. Porque podrá quizá concebirse en términos de comparación de una cosa con otra, pero no es posible que exista y que sea real. Por tanto, las cosas relativas no tienen existencia real.

460 En todo caso, si las cosas relativas existen, entonces existe algo que es idéntico y contrario a sí mismo; pero esto ciertamente no existe; por lo tanto, también desde este enfoque ha de afir-

[327] El breve § 458 lo trasladamos al final del § 461: *vid.* la nota siguiente.

marse que lo relativo no tiene existencia real. Además, si lo relativo tiene existencia real, existirá algo contrario a sí mismo; pero no es razonable, desde luego, que algo sea idéntico y contrario a sí mismo; por lo tanto, tampoco es razonable que lo relativo tenga existencia real. En efecto, arriba es lo contrario de abajo, y la 461
misma cosa será arriba en relación con lo que se encuentra por debajo, y abajo en relación con lo que se encuentra por encima. Y si hay tres cosas, arriba, abajo y en medio de arriba y abajo, lo de en medio será arriba en relación con lo que se encuentra por debajo, pero abajo en relación con lo que se encuentra por encima, y la misma cosa será arriba y abajo, lo cual es imposible. Por tanto, lo relativo no tiene una existencia real. Pero si lo relativo tiene existencia real, la misma cosa será arriba y abajo. Por esta razón, aun admitiendo que exista, la misma cosa se considera arriba y abajo según su posición respecto a cosas diferentes. Ade- 458
más de esto, lo relativo está separado de sí mismo, pues arriba está separado de abajo[328]. Luego entonces, la misma cosa estará separada de sí misma, lo cual es lo más absurdo de todo.

Pero si las cosas relativas son inexistentes, con toda seguri- 462
dad también la demostración, que forma parte de las cosas relativas, será inexistente. Pero ha quedado demostrado precisamente que las cosas relativas son inexistentes; luego también la demostración estará entre las cosas inexistentes.

Tales son, pues, los argumentos para sostener la no existen- 463
cia de la demostración; pero examinemos también el argumen-

---

[328] Acogemos, como hace BETT, la sugerencia de KOCHALSKY, y recolocamos aquí el breve § 458 (que consta sólo de esta frase, pues la siguiente es continuación del § 461), con una leve modificación de la lección manuscrita (τοῦ por ἑαυτοῦ: *vid.* nuestra nota textual). Como señala BETT en su nota *ad loc.*, la frase no tiene ningún sentido en su contexto original, pero encaja bien en este otro contexto; hay que admitir, es cierto, que suena un tanto repetitiva, pero la verdad es que el pasaje entero está lleno de evidentes repeticiones (*cf.* especialmente § 460), «probably a result of incomplete editing», según BETT.

to que se les opone. Los filósofos dogmáticos piensan, en efecto, que el argumento[329] que sostiene la no existencia de la demostración se vuelve contra sí mismo y delimita la demostración mediante las propias razones con las que trata de suprimirla. De ahí que, enfrentándose a los escépticos, afirmen: «Quien dice que la demostración no es nada, o bien dice que la demostración no es nada sirviéndose de una mera aserción in-
464 demostrada, o bien lo demuestra con un argumento. Y si lo hace sirviéndose de una mera aserción, nadie que admita la demostración le dará crédito, pues se sirve de una mera aserción, sino que se verá contrarrestado por la aserción opuesta, cuando alguien diga que existe demostración. Pero si lo hace demostrando que no existe demostración (pues eso es lo que afirman), automáticamente habrá demostrado que existe demostración, pues el argumento que demuestra que no existe demostración es una demostración de que existe demostración.
465 Y, en general[330], el argumento contra la demostración o es una demostración o no es una demostración; y si no es una demostración, no es fiable, mientras que si es una demostración, es
466 una demostración». Algunos argumentan también del modo siguiente[331]: «Si existe demostración, existe demostración; si no

[329] MUTSCHMANN se limita aquí a dar la dudosa lectura de la mayoría de los manuscritos, poniendo entre corchetes la palabra que a todas luces resta sentido a la frase y que ya fue suprimida por KOCHALSKY (οἱ δογματικοὶ [λόγοι] τῶν φιλοσόφων τὸν ἀξιοῦντα μὴ εἶναι ἀπόδειξιν). BEKKER trataba de restituir el pasaje leyendo λόγον (lectura presente, de hecho, en uno de los manuscritos) pero colocándolo delante de τὸν ἀξιοῦντα μὴ εἶναι ἀπόδειξιν (así lo edita también BURY), mientras que HEINTZ lo colocaba después, que es la solución adoptada por BETT y la que seguimos nosotros también, por parecernos mejor desde el punto de vista sintáctico: *vid. supra* nuestra nota textual.

[330] Los §§ 465-467 son paralelos a *P.* II 185 s.

[331] El argumento expuesto a continuación es similar al desarrollado en §§ 281-284 sobre la existencia del signo.

existe demostración, existe demostración. Pero o existe o no existe demostración; luego existe demostración». Y la verdad es que el valor persuasivo de las premisas de este argumento salta a la vista. En efecto, la primera proposición hipotética («Si existe demostración, existe demostración»), al ser una proposición duplicada[332], es verdadera, pues de su primer elemento se sigue su segundo elemento, ya que este no es distinto de aquel. También la segunda proposición hipotética («Si no existe demostración, existe demostración») es, a su vez, válida, ya que a la cláusula de que no existe demostración, que es el antecedente, le sigue la de que existe demostración, pues el propio 467
argumento que demuestra que no existe demostración, al ser un argumento demostrativo, confirma que existe demostración. Y también la proposición disyuntiva («O existe demostración o no existe demostración»), al ser una disyuntiva entre opuestos —existe o no existe demostración—, debe tener un elemento verdadero y, por esa razón, ser verdadera. De manera que, siendo verdaderas las premisas, se deduce también la conclusión. Pero también es posible explicar de otro modo que esta se 468
sigue de aquellas. Porque si la proposición disyuntiva es verdadera cuando tiene uno de sus elementos verdadero, entonces, sea cual sea el que de estos elementos supongamos verdadero, se deducirá también la conclusión. Supóngase que es verdadero el primero de estos elementos, es decir, que existe demostración. Por consiguiente, puesto que este es el antecedente en la primera proposición hipotética, se seguirá de él el consecuente de la primera proposición hipotética; pero este era precisamente «existe demostración», que era también la conclusión. Por lo tanto, si se admite que la cláusula verdadera en la proposición disyuntiva es «existe demostración», se seguirá

332 Sobre esta traducción del término διαφορούμενον, *vid.* § 108, con nuestra nota al respecto.

469 la conclusión del argumento. Y el mismo procedimiento persuasivo vale también para la cláusula restante, o sea «no existe demostración», pues esta funcionaba como antecedente en la segunda proposición hipotética ⟨y⟩[333] tenía como consecuente la conclusión del argumento.

470 Siendo tal la objeción de los dogmáticos, la réplica que le dan los escépticos es también breve. Dirán, en efecto, que, si no cabe responder a la pregunta en la que los dogmáticos inquirían si el argumento contra la demostración es una demostración o no es una demostración, estos deben ser indulgentes si no están
471 en disposición de responder a una pregunta tan inviable. Pero si para ellos es fácil lo que pretenden de los escépticos, que lo hagan, si es tan fácil, y respondan si afirman que el argumento contra la demostración es una demostración o no es una demostración. Porque si no es una demostración, no será posible basarse en él para enseñar que existe demostración, ni decir que, puesto que este argumento es una demostración, existirá la demostración, ya que han admitido que no es una demostración.
472 Pero si es una demostración, con toda seguridad son verdaderas sus premisas y su conclusión, pues sin la veracidad de estas no se concibe la demostración. Pero su conclusión era precisamente que no existe demostración; luego es verdadero que no existe demostración, y falso lo opuesto a esto, o sea que existe demostración. Así pues, queriendo demostrar que el argumento contra

[333] Acogemos el añadido de KOCHALSKY (⟨καὶ⟩), como hacen también BURY, RUSSO y BETT. MUTSCHMANN deja aquí una laguna y, sospechando que el texto perdido era bastante más largo («*plura exciderunt*»), propone en su aparato crítico una amplia reconstrucción, que RUSSO traduce en nota y FLÜCKIGER integra directamente en su traducción. Como señala BETT en su nota *ad loc.*, puede que MUTSCHMANN tenga razón al considerar la extensión del texto perdido, pero lo cierto es que el breve suplemento de KOCHALSKY es suficiente para completar el sentido del pasaje (que, por otra parte, queda claro en líneas generales).

la demostración es demostrativo, acaban eliminándola, más que estableciéndola.

No obstante[334], si también los escépticos han de responder 473
por sí mismos, responderán sin arriesgarse. Pues afirmarán que el argumento contra la demostración es solamente creíble, y que por ahora los convence y los induce al asentimiento, pero que ignoran si seguirá siendo así en otro momento, dada la mudanza del pensamiento humano. Y es que, al responder de este modo, el dogmático ya no podrá decir nada más. Porque o bien explicará que el argumento aportado contra la demostración no es verdadero, o bien establecerá que no logra persuadir
al escéptico. Pero enseñando lo primero no entra en conflicto 474
con el escéptico, ya que este no asegura que este argumento sea
verdadero, sino que dice simplemente que es creíble. Y hacien- 475
do lo segundo se mostrará imprudente, por pretender que con un argumento puede imponerse a lo que experimenta otra persona; pues así como nadie puede, con un argumento, persuadir a quien está contento de que no está contento, o a quien está afligido de que no está afligido, de igual modo tampoco nadie puede persuadir a quien está convencido de que no está convencido.

Además de esto, si los escépticos insistieran en asentir con 476
firmeza a la inexistencia de la demostración, quizá se vieran obligados a desdecirse ante quien enseña que existe una demostración. Pero en este momento, puesto que se limitan a hacer una mera exposición de los argumentos contra la demostración sin asentir a ellos, están tan lejos de verse perjudicados por quienes establecen lo contrario que más bien se benefician de
ello. Porque si por una parte los argumentos aportados contra la 477
demostración se mantienen incontrovertibles, y por otra los argumentos asumidos a favor de la existencia de la demostración

[334] El § 473 es paralelo a *P.* II 187.

son también poderosos, entonces, sin adherirnos a unos ni a otros, convengamos en la suspensión del juicio[335].

478 Y aunque se conceda que el argumento contra la demostración es demostrativo, no por ello obtienen los dogmáticos beneficio alguno a favor de la existencia de demostración, según hemos ya mencionado[336]; pues de ese argumento se deduce que no existe demostración, y, si esto es verdadero, resulta falso que exista demostración.

479 «Sí —afirman—, pero el argumento del que se deduce que no existe demostración, al ser demostrativo, se revoca a sí mismo». A esto hay que decir que en absoluto se revoca a sí mismo. Y es que muchas de las cosas que se dicen admiten una excepción, y al igual que afirmamos que Zeus es padre de dioses y de hombres con la excepción de sí mismo (pues está claro que él no podía ser su propio padre), así también, cuando decimos que no existe ninguna demostración, lo decimos con la excepción del argumento que prueba que no existe demostración, pues
480 sólo este es una demostración. Y aunque se revoque a sí mismo[337], no por ello confirma que exista demostración. Porque hay muchas cosas que hacen consigo lo mismo que hacen a otras: por ejemplo, igual que el fuego, tras consumir la leña, se destruye también a sí mismo, y del mismo modo que los purgantes, tras expulsar los humores del cuerpo, también se eliminan ellos mismos[338], así también el argumento contra la demostración, una vez que ha acabado con cualquier demostración, se
481 cancela también a sí mismo. Y una vez más, como no es imposible que una persona que ha subido por una escalera a un lugar

[335] Se trata del mismo argumento utilizado en § 160, allí en relación con el signo.

[336] *Cf.* § 472.

[337] El § 480 es paralelo a *P.* II 188.

[338] *Cf. P.* I 206, donde se utiliza el mismo ejemplo.

elevado, después de subir vuelva sobre sus pasos por la escalera, del mismo modo no es extraño que el escéptico, tras alcanzar el objetivo que se había propuesto utilizando, cual si fuese una escala, el argumento que prueba que no existe demostración, deseche entonces ese mismo argumento.

Pero bueno, después de plantear tantas dificultades a propósito de los métodos correspondientes al terreno de la lógica, a continuación dirigiremos también nuestra investigación contra los físicos.

CONTRA LOS FÍSICOS I

(*Contra los dogmáticos* III = *Adversus mathematicos* IX)

SUMARIO

A. Introducción (1-12).
   I. Método de investigación: crítica de los principios fundamentales sin descender a los detalles (1-3).
   II. Distinción entre principio eficiente (activo) y principio material (pasivo); breve repaso histórico (4-11).
   III. Precisiones metodológicas ulteriores acerca de la crítica del principio eficiente en cuanto dios y en cuanto agente (12).

B. El dios (o los dioses) (13-194).
   I. Noción de dios (13-48).
      1. Precisiones programáticas (13).
      2. Teorías acerca del origen de la noción de dios (14-28).
         a. Evémero y otros: por invención de los primeros líderes y legisladores, para sujetar y castigar a sus súbditos (14-17).
         b. Pródico: por exaltación de las cosas útiles para la vida (18).
         c. Demócrito: por la superstición debida a la aparición de ciertas «imágenes» supuestamente poderosas (19).

d. Aristóteles y otros: por los procesos psíquicos e intelectuales y los fenómenos celestes (20-24).
e. Epicuro: por las representaciones oníricas (25).
f. Algunos (¿estoicos?): por el ordenamiento del universo (26-27).
g. Estoicos más recientes: por la excepcional intuición de los primeros sabios, que penetraron los secretos de la naturaleza (28).

3. Dificultades suscitadas por estas teorías (29-48).
   a. En conjunto, la variedad de teorías impide conocer la verdad, y por separado también plantean dificultades (29)
   b. Las teorías evemeristas incurren en una petición de principio, aparte de lo ilógico de que algo establecido por convención, como sería la prenoción de la divinidad, sea común para todos los hombres (30-38).
   c. La teoría de Pródico es simplista y ridícula (39-41).
   d. Las teorías basadas en las representaciones oníricas y el orden armonioso del universo no explican el origen de la noción de dios como un ser eterno, incorruptible y perfecto en su felicidad (42-44).
   e. Atribuir esa noción de dios a la inferencia por aumento a partir de los seres humanos lleva a caer en el tropo del círculo vicioso (45-47).
4. Transición a II (48).

II. Existencia de dios (49-194).
   1. Precisión sobre la actitud del escéptico respecto a la existencia de dioses, acorde con los usos y leyes (49).
   2. Establecimiento de las tres posturas filosóficas sobre la cuestión (50-59).

a. Los dioses existen: es la tesis de la mayoría de los dogmáticos y la presunción general de la vida ordinaria (50).
b. Los dioses no existen: es la tesis de los denominados ateos (51-58).
   i. Evémero (51).
   ii. Pródico (52).
   iii. Diágoras de Melos (53).
   iv. Critias (54)
   v. Teodoro el Ateo y Protágoras (55-57).
   vi. Epicuro (58).
c. Los escépticos suspenden el juicio al respecto basándose en la equivalencia de los argumentos opuestos (59).

3. Argumentos de quienes defienden la existencia de dioses (60-136).
   a. El *consensus gentium* (60-74).
      i. Pese a la diversidad de ritos y elementos externos, la creencia en los dioses es ancestral y común a todos los pueblos, por lo que no puede ser falsa (61-62).
      ii. La confirman los grandes poetas, que han cantado las alabanzas de los dioses, y muchísimos filósofos que merecen la máxima credibilidad (63-65).
      iii. Las leyendas sobre el mundo de ultratumba, que también son comunes y ancestrales, no contradicen la creencia en los dioses, antes bien concuerdan con la existencia de almas y démones (66-74).
   b. El orden universal (75-122).
      i. La existencia y atributos del universo y de sus partes (movimiento, inteligencia, per-

fección) presuponen la existencia y atributos de los dioses (75-87).

ii. Argumento de Cleantes, basado en la perfección ascendente de los seres vivos (88-91).

iii. Argumento de Sócrates (según Jenofonte), basado en la presencia del intelecto en los seres humanos (92-100).

iv. Argumentos similares de Zenón y de Platón, y rechazo de la contraargumentación de Alexino (101-110).

v. Argumentos estoicos basados en el movimiento del mundo (11-118).

vi. Argumento basado en la presencia de una parte dominante en todo ser natural (119-122).

c. Las consecuencias absurdas de suprimir la divinidad (123-132).

i. Si suprimimos los dioses eliminamos la piedad, la santidad, la sabiduría y la justicia (123-126).

ii. Excurso sobre las pretensiones de Pitágoras y Empédocles de extender a los animales la relación de justicia establecida entre dioses y hombres (127-131).

iii. Si suprimimos los dioses eliminamos también las diversas formas de adivinación (132).

d. La refutación de los argumentos contrarios (133-136).

4. Argumentos de quienes niegan la existencia de dioses (137-190).

a. Concebir la divinidad como ser vivo implica sujetarla a la sensación, el cambio y la corrupción,

lo que resulta incompatible con la noción de dios (137-147).

b. Aporías de aplicar a la divinidad los conceptos de finito / infinito y corpóreo / incorpóreo (148-151).
c. Aporías de aplicar a la divinidad el concepto de virtud (152-177).
d. Aporía de concebir a la divinidad como poseedora de la facultad de hablar (178-179).
e. De nuevo la aporía de lo corpóreo / incorpóreo (180-181).
f. Silogismo progresivo (sorites) de Carnéades y Clitómaco para probar que no existen dioses (182-190).

5. Ante la diversidad de argumentos en pro y en contra, se impone la suspensión del juicio de los escépticos, ratificada por la disparidad de creencias ordinarias sobre los dioses y las fabulaciones irreverentes de teólogos y poetas (191-194).

C. La causa y el paciente (195-330).

I. Consideraciones preliminares y establecimiento de posiciones al respecto (195).

II. Argumentos dogmáticos que sostienen la existencia de la causa (196-206).

1. Argumentos físicos: la existencia de la naturaleza, del alma, de dios, así como de la generación y la corrupción, el aumento y la disminución o el movimiento y el reposo, implica la existencia de una causa (196-201).
2. Reducción al absurdo: negar la causa subvertiría el orden que reina en la generación de los seres vivos y en la distribución de los fenómenos naturales (202-203).

3. Argumentos lógicos: la negación de la causa, para ser creíble, debe fundarse también sobre una causa racional (204-206).

III. Argumentos aporéticos contra la existencia de la causa (207-330).
   1. Dificultades específicas desde el punto de vista de la causa (207-257).
      a. La causa forma parte de las cosas relativas, luego sólo se concibe, pero no tiene existencia real (207-209).
      b. Dificultades relativas al cuerpo y lo incorpóreo: ni el cuerpo puede ser causa del cuerpo, ni lo incorpóreo de lo incorpóreo, ni el cuerpo de lo incorpóreo ni viceversa (210-226).
         i. Versión «simple» (210-217).
         ii. Versión «más elaborada» de Enesidemo (218-226).
      c. Dificultades relativas al movimiento y el reposo: *idem mutatis mutandis* (227-231).
      d. Dificultades relativas al tiempo: lo simultáneo no puede ser causa de lo simultáneo, ni lo anterior de lo posterior ni viceversa (232-236).
      e. Dificultades relativas a la potencialidad de la causa y su relación con la materia pasiva (237-257).
         i. La causa no puede actuar ni de manera independiente ni en combinación con la materia (237-245).
         ii. La potencialidad de la causa no puede ser ni una ni múltiple (246-251).
         iii. La causa no puede actuar ni separada de la materia ni en contacto con ella, sea limitándose a la superficie o penetrando en ella (252-257).

2. Dificultades generales relativas al contacto (258-266).
    a. Cualquier cosa, para ser causa de algo o causada por algo, debe estar en contacto con ese otro algo, pero (258):
    b. Ni el todo puede tocar el todo, ni la parte la parte, ni la parte el todo ni viceversa (259-264).
    c. Entre dos cosas no puede haber contacto ni directa ni indirectamente (265-266).
3. Dificultades específicas desde el punto de vista del paciente (267-330).
    a. Aporías ontológicas: ni el ser ni el no ser pueden experimentar afección (267-276).
    b. Aporías de la sustracción, la adición y el cambio (277-330).
        i. Cuestiones preliminares (277-279).
        ii. La sustracción no puede darse ni entre cuerpos ni entre incorpóreos, ni puede sustraerse cuerpos de incorpóreos ni viceversa (280-307), y tampoco puede darse entre el todo y las partes, ni puede sustraerse el todo del todo ni la parte de la parte (308-320).
        iii. La adición no puede añadirse ni a sí misma, ni al objeto preexistente ni a la suma de ambos (321-327).
        iv. De ello resulta que tampoco puede darse el cambio, que consiste en sustraer una cosa y añadir otra (328).
        v. Conclusión de 3.b y transición a IV (329-330).

IV. Excurso sobre el todo y la parte en relación con las aporías de la adición y la sustracción y del agente y el paciente (331-358).

1. Introducción: controversias entre los filósofos dogmáticos acerca del todo y la parte, distinciones terminológicas y definición de conceptos (331-337).
2. Aporías del todo y la parte (338-351):
   a. El todo no puede ser distinto de las partes ni estar separado de ellas (338-340).
   b. Tampoco se puede afirmar la identidad del todo y de las partes (341-351).
3. Contraargumentación de los dogmáticos y réplica a sus objeciones (352-357).
4. Transición a D (358).

D. El cuerpo (359-440).

I. Cuestiones preliminares: repaso sumario a las diversas posiciones filosóficas sobre la cuestión y establecimiento de objetivos de la investigación (359-365).
   1. La mayoría sostiene que los elementos fundamentales de la realidad son cuerpos (359-363).
   2. Unos pocos (pitagóricos, matemáticos y platónicos) sostienen que son incorpóreos (364).
   3. La presente investigación dará una réplica general a todos poniendo de relieve las aporías concernientes tanto a los cuerpos como a los incorpóreos (365).

II. Rechazo del concepto de cuerpo como «aquello que es capaz de experimentar afección y de producirla», de origen pitagórico (366).

III. Dificultades planteadas por el concepto de cuerpo como «aquello que posee las tres dimensiones» (longitud, anchura y profundidad), defendido por los matemáticos (367-436).
   1. El cuerpo no puede concebirse separado de las tres dimensiones ni identificarse con ellas en su conjunto (367-375).
   2. El cuerpo no puede existir si no existen las tres di-

mensiones, lo que se demuestra por la inconsistencia de las definiciones de punto y línea, en las que se basa la de la longitud, y las aporías a las que abocan (375-436).

a. Inexistencia del punto entendido como «un signo sin partes ni dimensiones» (375-379).
b. Imposibilidad de concebir la línea ateniéndonos a la noción de punto (380-389).
c. Imposibilidad de concebir la línea entendida, según los geómetras, como longitud sin anchura, tanto en el plano sensible como en el inteligible (390-413).
d. Imposibilidad de concebir la línea como límite de una superficie (414-417).
e. Imposibilidad de generar cuerpos a partir de puntos, líneas y superficies (418-429).
f. Aporías del contacto y del límite (430-436).

IV. El cuerpo, finalmente, no puede ser ni sensible ni inteligible, por lo que no es nada (437-439).

V. Transición a *D.* IV (440).

NOTA TEXTUAL

Se listan aquí las variantes textuales adoptadas en *D*. III respecto al texto de Mutschmann, señaladas, por mor de la precisión, tanto con el número de párrafo como con (entre paréntesis) la numeración de página y línea de la edición de Bekker; para las referencias bibliográficas, indicadas simplemente (tanto aquí como en las notas correspondientes) mediante el nombre del autor, remitimos a lo dicho en la parte final de la introducción.

Pasaje	Edición de Mutschmann	Variante adoptada
4 (392, 18)	ὑλικάς ⟨....⟩.	ὑλικάς, ⟨φέρε πρῶτον μὲν τὴν περὶ τούτων παρὰ τοῖς ἀρίστοις τῶν φυσικῶν διάταξιν σκεπτώμεθα⟩. (Mutschmann, in app.)
28 (397, 11)	ἐκ τῆς ἡμῶν πρὸς τοὺς ἀρχαιοτέρους καὶ ἥρωας ἐκείνους ⟨....⟩, ὥσπερ	ἐκ τῆς ἡμῶν πρὸς τοὺς ἀρχαιοτέρους καὶ ἥρωας ἐκείνους ⟨συμβλήσεως, ὥστε νομιστέον ἐκείνους⟩, ὥσπερ (Mutschmann, in app.)
54 (403, 7)	⟨....⟩ τήν θ' ὕβριν	⟨ὅμως ἁπάντων⟩ τήν θ' ὕβριν (Diels)

Pasaje	Edición de Mutschmann	Variante adoptada
54 (403, 19)	προσέχων τε ταῦτα	προσέχων τὰ πάντα (Grotius)
57 (405, 6)	† ἔσητε † καὶ	⟨πάντων πρωτίστῳ τό⟩τε καὶ (Diels)
57 (405, 13)	ψυχρὸν πότον	ψυχρὸν ποτὸν (corr. Di Marco)
62 (406, 7)	αἷς ὡς θεοὺς ⟨αὐτοὺς⟩ προστρέπονται	αἷς καὶ θεοὺς προστρέπονται (Bekker)
97 (413, 10)	ἀκολουθήσει ... αἵματος	⟨οἷς⟩ ἀκολουθήσει ... αἵμαος ⟨καὶ φλέγματος⟩ (Heintz)
103 (414, 24)	περιέχει τὸ πᾶν	περιέχει [τὸ πᾶν] (Heintz)
121 (417, 29)	καὶ ἡγεμονικώτερον	καὶ ⟨γῆς ἔτι⟩ ἡγεμονικώτερον (Heintz)
123 (418, 12)	† μόνον τῶν αἱρετῶν †	μόνον ⟨τούτων ὄν⟩των ἀρετὴ (Mutschmann, in app.)
166 (426, 16)	ἔσται δεκτικὸς ὁ θεὸς καὶ φθαρτός ἐστιν.	ἔσται δεκτικός· ⟨εἰ δὲ ταύτης ἐστὶ δεκτικὸς⟩ ὁ θεός, καὶ φθαρτός ἐστιν. (Heintz)
179 (428, 24)	αυτόν; ⟨....⟩ εἰ μὴ	αυτόν; εἰ ⟨δὲ τῇ βαρβάρῳ χρῆται, πῶς ὁμιλεῖ πρὸς ἡμᾶς, εἰ⟩ μὴ (Mutschmann, in app.)
185 (430, 1)	εἶναι θεὰ ἡ Ἐνοδία	εἶναι θεά· ⟨εἰ δὲ θεὰ⟩ ἡ Ἐνοδία (Heintz)
209 (434, 8)	ἐπεὶ οὐκ ἔσται	ἐπεὶ, ⟨εἰ μὴ ἔχει,⟩ οὐκ ἔσται (Bury)
212 (434, 26)	κόσμον, οἷον	κοσμοποιὸν (Bury)
219 (435, 30)	ὡς ἔθος	ὡς ἄνθρωπος (Hirzel)
242 (440, 6)	αὐτὸ τὴν ἰδίαν	ἑαυτὸ ⟨καὶ⟩ τὴν ἰδίαν (Mutschmann, in app.)

Pasaje	Edición de Mutschmann	Variante adoptada
248 (441, 9)	ἢ πάντα χεῖν ἢ	καὶ πάντα τήκειν καὶ (Nauck)
313 (453, 2)	ἐστὶν ἡ δεκάς	[ἐστὶν ἡ δεκάς] (ut glossema del. Rüstow)
317 (453, 27-28)	ἡ ἐννεάς, ⟨....⟩ ἀλλ' οὐ παρὰ μονάδας	ἡ ἐννεάς, ἀλλ' οὐ ⟨μειοῦται⟩ παρὰ μονάδας (Rüstow)
337 (457, 24)	μέρος εἶναι	μόριον εἶναι (edd.)
367 (463, 2)	τὸ τρεῖς	τὸ ⟨τὰς⟩ τρεῖς (Mutschmann, in app.)

Ya hemos señalado más arriba[1] el motivo por el que después 1
de la parte lógica de la filosofía sometemos a examen la parte física, aun cuando cronológicamente parezca esta preceder a las demás; y en este punto seguiremos de nuevo el mismo método de investigación, sin entretenernos en los detalles, como en cierto modo han hecho Clitómaco[2] y el resto del coro de los académicos (que, metiéndose en terreno ajeno y construyendo sus argumentos sobre la base de asunciones dogmáticas distintas de las suyas, dieron a su refutación una extensión desmesurada), sino tocando las cuestiones más relevantes y fundamentales, cuyas dificultades, una vez expuestas, podremos hacer extensivas también al resto. Pues igual que, en los asedios, 2
quienes socavan los cimientos de una muralla logran que con ella se vengan abajo también las torres[3], así, en las investigaciones filosóficas, quienes logran abatir los presupuestos principales de las distintas teorías tienen ya virtualmente eliminada la

[1] Cf. *D.* I 20 ss.

[2] Clitómaco de Cartago (*c.* 187-110 a. C.), discípulo de Carnéades y a su vez maestro de Filón de Larisa, fue escolarca de la Academia Nueva durante cerca de veinte años (desde *c.* 126 a. C.), y con sus numerosos escritos (se le atribuyen más de 400 volúmenes) contribuyó a difundir y conservar las enseñanzas de su maestro. *Vid.* M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Roma-Bari, 1975 [1ª ed. Milán, 1950], págs. 219-225, y T. Dorandi, «Cleitomaque de Carthage», *DPhA.* II (1994) 424-425 (C 149).

[3] Este símil militar se utiliza también en *P.* II 84. Por otra parte, los §§ 2-12 encuentran un cierto paralelismo en *P.* III 1.

3 comprensión de cualquier teoría particular. No es implausible, por tanto, que algunos comparen a quienes descienden a cuestiones de detalle con los cazadores que persiguen la fiera pisándole los talones, o los que pescan con sedal, o los que cazan pájaros con liga y vareta, y en cambio a los que ponen en tela de juicio todas las cuestiones particulares partiendo de los postulados fundamentales los comparen con quienes rodean a su presa con redes, estacadas y brancadas. De ahí que, como la capacidad de atrapar muchas presas utilizando un único medio revela una habilidad técnica mucho mayor que cobrarlas con esfuerzo una por una, así proceder con una refutación general de todas las doctrinas es mucho más elegante que enredarse en los detalles.

4 Pues bien, dado que, en el campo de la física, quienes parecen haber ofrecido indicaciones más precisas respecto a los principios del universo afirman que, de estos principios, unos son eficientes y otros materiales, ⟨examinemos en primer lugar el modo en que los físicos más relevantes los han ordenado⟩[4]. Se considera que el precursor de esta opinión fue el poeta Homero, a quien siguieron Anaxágoras de Clazómenas, Empédo-
5 cles de Agrigento y muchísimos otros. El poeta, en efecto, da cuenta de estos principios cuando habla en forma alegórica de

---

[4] Al igual que hace FLÜCKIGER, adoptamos la sugerencia ofrecida por MUTSCHMANN en su aparato crítico para colmar la laguna presente en este punto del texto (*vid.* nuestra nota textual), al no convencernos los intentos de eliminarla por parte de BURY y de RUSSO-INDELLI. El primero abre un largo paréntesis que no se cierra hasta el final del § 11, tras el cual encontramos de nuevo la expresión inicial «Pues bien, dado que» (ἐπεὶ οὖν): pero esto, aparte de hacer insostenible el discurso, no soluciona el problema, pues sigue quedando pendiente la proposición subordinada inicial. Por su parte, RUSSO-INDELLI atribuyen a la conjunción subordinante inicial ἐπεί un inusitado sentido introductorio-declarativo, aventurando una traducción como «Si deve, pertanto, tener presente che etc.».

Proteo y de Idótea, llamando Proteo a la causa primera y origi-
naria e Idótea a la sustancia que se transforma en especies con-
cretas[5]. Anaxágoras dice: «Todas las cosas estaban juntas, y 6
vino el Intelecto a ordenarlas»[6], suponiendo como principio efi-
ciente el Intelecto, que según él es dios, y como principio mate-
rial la mezcolanza de las «homeomerías»[7]. Y Aristóteles afir- 7
ma[8] que Hermotimo de Clazómenas[9], Parménides de Elea y
mucho antes Hesíodo pensaron de este modo, pues al describir
la generación de la totalidad de las cosas estuvieron de acuerdo
en asumir el Amor, esto es, la causa motriz y unificadora de las
cosas existentes. Así, Hesíodo dice: 8

---

[5] Cf. HOMERO, *Odisea* IV 365 ss. Esta interpretación alegórica (que obviamente no es de Homero, sino que comenzó a desarrollarse sobre todo a partir de los estoicos), se basa en este caso concreto en la relación etimológica de Proteo con πρῶτος, «primero», y de Idótea con εἶδος, «forma o especie determinada o particular».

[6] Cf. ANAXÁGORAS, 59 B 1 y 12 Diels-Kranz. Pero la cita no se corresponde exactamente con ninguno de estos fragmentos, así que o bien Sexto convierte en una dos citas distintas, o bien la cita es original y fue Simplicio, transmisor de ambos fragmentos en su comentario a la *Física* de Aristóteles (SIMP., *in Ph.* 155, 23 ss.), quien separó ambas frases en su paráfrasis.

[7] Es decir, las partes elementales que componen la materia (*cf. P.* III 32). El término «homeomerías», aunque atribuido a Anaxágoras ya desde antiguo, fue con toda probabilidad una invención de ARISTÓTELES (*Metafísica* I 3 [984a 14]): *vid.* el comentario de W. D. ROSS, *Aristotle. Metaphysics*, vol. I, Oxford, 1924, pág. 132, así como GUTHRIE, *Hist. filos. gr.*, vol. II, págs. 266 y ss.

[8] Cf. *Metafísica* I 3-4 (984b 18-30). Sexto, sin embargo, parece sintetizar en exceso el texto de Aristóteles, quien atribuye expresamente la idea del Amor como principio agente no a Hermotimo, sino a Parménides y Hesíodo.

[9] Sobre este legendario personaje del ambiente de los primeros físicos jonios, a cuya alma se atribuía la capacidad de viajar fuera del cuerpo y de quien se decía que era una de las reencarnaciones de Pitágoras, *vid.* B. CENTRONE, «Hermotime de Clazomènes», *DPhA*, III (2000) 668-669 (H 99).

Lo primero fue el Caos, pero luego la Tierra anchurosa,
que en su seno es morada segura de todas las cosas,
y el Amor, que ningún otro dios inmortal más hermoso.[10]

9 Y Parménides declara textualmente:

Concibió de entre todos los dioses a Amor el primero.[11]

10 Y podría parecer que también Empédocles, como dije antes[12], era de la misma opinión, puesto que, junto a los cuatro elementos, enumera también el Odio y la Amistad: la Amistad como causa unificadora, y el Odio como causa de desunión. Afirma, en efecto:

El agua y la tierra y el fuego y el aire bien alto,
y de ellos aparte está el Odio funesto, que en todo equivale,
y entre ellos está la Amistad, que es igual a lo largo que a lo ancho.[13]

---

[10] Hesíodo, *Teogonía* 116 ss. Pero el tercer verso citado no es el 118, como cabría esperar (y como erróneamente anotan algunos traductores), sino el 120, lo que afecta bastante al sentido de la cita, pues el texto original no dice que la Tierra sea sede «de todas las cosas» (πάντων [neutro]), sino «de todos / los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo» (πάντων [masculino] / ἀθανάτων οἳ ἔχουσιν etc.). Sin embargo, esta omisión, repetida en diversos autores, habría que achacarla no al propio Sexto, sino más bien a su fuente: *cf.* Platón, *Simposio* 178b, y Aristóteles, *Metafísica* I 4 (984b 27-29), quienes omiten también los versos intermedios, y *vid.* sobre la cuestión el comentario de M. L. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford, 1966, págs. 116 y 193 s.

[11] Parménides, 28 B 13 Diels-Kranz.

[12] En § 4.

[13] Son versos del *Poema físico* de Empédocles, citados también (salvo el primero) en *D.* IV 317; la cita sextana no aparece en la recopilación de Diels-Kranz, pero *cf.* frag. 31 B 17, 17-19.

Es más, también los estoicos[14], cuando hablan de dos principios, dios y materia inerte, dan por supuesto que dios es activo y la materia es pasiva y está sometida al cambio. Por tanto, puesto que una ordenación como esta es la establecida por los físicos más relevantes, vamos primero a exponer las dificultades relativas a los principios eficientes, examinándolos en parte de manera más o menos dogmática en lo concerniente a dios[15], y en parte de manera más escéptica por lo que se refiere a la no existencia de agente y paciente[16]. Pero, puesto que en toda investigación ocupa el primer lugar el concepto del objeto investigado, veamos sin más cómo hemos adquirido la noción de dios. 11 12

Sobre los dioses

El discurso sobre los dioses es, a lo que parece, de la mayor necesidad para los filósofos dogmáticos. De ahí que afirmen que «la filosofía es la práctica de la sabiduría, y la sabiduría es el conocimiento de las cosas divinas 13

---

[14] *SVF* II 301.

[15] Esta primera parte, centrada en el concepto y existencia (o no) de la divinidad, ocupará los §§ 13-194. Para un análisis pormenorizado de esta parte, poniéndola en relación con el tercer libro del *De natura deorum* de CICERÓN y con las consideraciones sobre la causa presentadas por el propio Sexto a partir del § 195, *vid.* M. BALDASSARRI, «La critica sestiana della teologia», en su libro *Studi di filosofia antica. I*, Como, 1990, págs. 55-114; *vid.* también L. COULOUBARITSIS, «Réflexions de Sextus Empiricus sur les dieux (*Adv. math.* IX)», *Kernos*, 2 (1989) 37-52, que subraya el carácter lógico de los argumentos «ateos» expuestos por Sexto, y A. DROZDEK, «Sceptics and a religious instinct», *Minerva*, 18 (2005) 93-108, quien concluye que, aunque pudiera parecer lo contrario, el pensamiento escéptico sobre religión no es ateo, sino que defiende la aceptación de la creencia en los dioses. Al respecto puede consultarse también *online* el trabajo de R. BETT, «*Against the Physicists* on Gods (*M* IX. 13-194)» [<http://philosophy.jhu.edu/bios/richardbett/>], de inminente aparición en K. Algra y K. Ierodiakonou (eds.), *Sextus Empiricus and ancient physics*, Cambridge, 2012.

[16] Esta segunda parte del examen sextano ocupará los §§ 195-330.

y humanas»[17]. En consecuencia, si establecemos que la investigación sobre los dioses está sujeta a dudas y dificultades, virtualmente habremos probado que ni la sabiduría es el conocimiento de las cosas divinas y humanas, ni la filosofía es la práctica de la sabiduría.

14 Pues bien, algunos han afirmado que los primeros que lideraron a los hombres y reflexionaron sobre lo que es útil para la vida, siendo como eran personas muy inteligentes, inventaron la ficción acerca de los dioses y la creencia en las leyendas del
15 Hades. En efecto, dado que antiguamente se llevaba una vida salvaje y desordenada (pues hubo un tiempo, como dice Orfeo:

en que unas personas a otras vivían
devorándose, y dábale muerte el más fuerte al más débil)[18],

estas personas, queriendo frenar a los malhechores, en primer lugar establecieron leyes para castigar a quienes manifiesta-
16 mente habían obrado mal, y tras esto inventaron también los dioses como supervisores de todas las acciones humanas, tanto erróneas como rectas, de forma que ni siquiera a escondidas se atreviera nadie a obrar mal, en la convicción de que los dioses

envueltos en niebla se mueven por toda la tierra,
para así vigilar la justicia y maldad de los hombres.[19]

---

[17] *SVF* II 36.

[18] Frag. 641 Bernabé (= 292 Kern). Sexto cita estos mismos versos en *M.* II 31 (donde, como aquí, al primer hexámetro le falta también el primer pie). Al mítico Orfeo se le atribuían diversos poemas compuestos en realidad en el seno de los círculos órfico-pitagóricos, de cuyas actividades como movimiento religioso tenemos constancia al menos desde el siglo VI a. C. Sobre este importante aspecto de la cultura griega de las épocas arcaica y clásica contamos ahora con los dos magníficos volúmenes editados por A. BERNABÉ y F. CASADESÚS, *Orfeo y la tradición órfica*, Madrid, 2008.

[19] Frag. 643 Bernabé. En realidad, el primero de estos dos versos corres-

Evémero, apodado el Ateo, afirma[20]: «Cuando la vida de los hombres era desordenada, quienes aventajaban a los demás en fuerza e inteligencia hasta el punto de que todos vivían bajo sus órdenes, buscando obtener mayor admiración y veneración, se inventaron para sí mismos una suerte de poder superior y divino, y de ahí que la mayoría los considerara dioses». Y Pródico de Ceos afirma[21]: «Sol y luna, ríos y fuentes y en general todas las cosas que son útiles para nuestra vida, los antiguos las consideraron dioses a causa de la utilidad que de ellas se deriva, como hicieron los egipcios con el Nilo»; y dice que por eso el pan se consideró Deméter, y el vino Dioniso, y el agua Poseidón, y el fuego Hefesto, y así con cada cosa que nos es de provecho. Y Demócrito afirma[22] que algunas «imágenes» se acercan a los

17 18 19

ponde a HESÍODO, *Trabajos y días* 255, y el segundo a HOMERO, *Odisea* XVII 487, ambos con leves variantes.

[20] Test. 27 Winiarczik (= 5c Vallauri). El historiador Evémero de Mesene o Mesina (*c.* 330-250 a. C.) escribió una *Relación sagrada*, en la que, basándose en supuestos documentos que habría hallado en una isla del Índico llamada Panquea, a donde lo llevaron sus viajes por las costas del sur de Asia, explicaba de modo racionalista las antiguas tradiciones religiosas. Sobre su obra e influencia, *vid.* G. VALLAURI, *Evemero di Messene*, Turín, 1956, así como el artículo de R. GOULET, «Évhémère de Messine», *DPhA*, III (2000) 403-411 (E 187). Sus testimonios y fragmentos, con breve comentario crítico y de fuentes, están recogidos en la edición teubneriana de M. WINIARCZIK, *Euhemerus Messenius Reliquiae*, Leipzig-Stuttgart, 1991.

[21] Frag. 84 B 5 Diels-Kranz. El sofista Pródico de Ceos (*c.* 465-398 a. C.), discípulo de Protágoras y rival de Gorgias, se interesó por la astronomía, la lingüística y la interpretación de los mitos; expuso también sus teorías morales en un escrito titulado *Horas* o *Estaciones*, donde se contenía el famoso mito de Heracles ante la encrucijada narrado por JENOFONTE (*Mem.* II 1, 21-34): *vid.* M. NARCY, «Prodikos», *NP*, 10 (2001) 370-371. En general, para el debate intelectual propiciado por Pródico y otros sofistas respecto al problema de la religión, *vid.* M.ª Á. DURÁN LÓPEZ, *Los dioses en crisis. Actitud de los sofistas ante la tendencia religiosa del hombre*, Madrid, 2011.

[22] Frag. 68 B 166 Diels-Kranz.

hombres, y que algunas de ellas son benéficas y otras perjudiciales (de ahí que rogara encontrarse con imágenes propicias), que son extraordinariamente grandes y difíciles de destruir, aunque no indestructibles, y que anuncian a los hombres el futuro, pues se dejan ver y emiten voces. De ahí que los antiguos, al captar una representación de estas mismas imágenes, supusieran la existencia de dios, cuando en realidad, aparte de estas, no existe ninguna otra cosa que sea un dios de naturaleza incorruptible.

20 Aristóteles, por su parte, decía[23] que la noción de los dioses se ha engendrado en los hombres a partir de dos principios: de las circunstancias que conciernen al alma y de los fenómenos celestes. Se ha engendrado a partir de las circunstancias que conciernen al alma, debido a los estados de inspiración de esta
21 y a sus poderes proféticos, que se originan en los sueños. «En efecto, cuando durante el sueño», afirma, «el alma se reconcentra en sí misma, entonces, al recobrar su propia naturaleza, profetiza y predice lo que va a suceder. Y en un estado similar se encuentra también al separarse del cuerpo en el momento de morir». Aristóteles, por cierto, reconoce que el poeta Homero también recogió esta observación, pues hizo que Patroclo, al morir, predijera la muerte de Héctor, y que Héctor predijera el fin de Aquiles[24]. «Así pues, a partir de tales hechos», afirma, «los hombres supusieron que existe algo divino, semejante en sí mismo al alma y conocedor en grado máximo de todas las co-
22 sas». Pero esta noción se ha engendrado igualmente en los hombres a partir de los fenómenos celestes, pues al observar durante el día el curso del sol y de noche el ordenado movimiento de los demás astros, pensaron que era algún dios la causa de un movimiento y un orden de tal naturaleza[25].

---

[23] *Sobre la filosofía*, frag. 10 Rose (= 12A1 Ross).
[24] *Cf.* Homero, *Ilíada* XVI 851-854 y XXII 358-360.
[25] *Cf.* Lucrecio, V 1183 ss.

Tal era la opinión de Aristóteles; pero hay otros que aseguran que el intelecto, con la agudeza y agilidad que lo caracteriza, al escrutar su propia naturaleza llegó también a reflexionar sobre el universo y concibió un poder excepcionalmente inteligente y análogo a sí mismo, aunque de naturaleza divina. Y hay quienes han supuesto que hemos llegado a tener una noción de los dioses a partir de los sucesos extraordinarios que se producen en el mundo, opinión esta que parece compartir también Demócrito: «Pues al ver las perturbaciones de los cielos», dice, «tales como truenos, rayos y relámpagos, conjunciones de astros y eclipses de sol y de luna, los hombres primitivos quedaban aterrorizados, creyendo que los dioses eran sus causantes»[26]. Epicuro, en cambio, piensa que los hombres han sacado la noción de dios de las representaciones tenidas en sueños: «En efecto, dado que en los sueños», afirma, «se les presentaban grandes imágenes de forma humana, supusieron que también en la realidad existían tales dioses de forma humana»[27]. Algunos, recurriendo al movimiento inalterable y bien ordenado de los cielos, afirman que las nociones sobre los dioses se originaron primero a partir de este fenómeno[28]. Efectivamente, igual que si alguien, sentado en el

23 (Tal era la opinión de Aristóteles; pero hay otros que asegu-)
24 (análogo a sí mismo, aunque de naturaleza divina. Y hay quienes)
25 (creyendo que los dioses eran sus causantes»[26]. Epicuro, en cam-)
26 (dioses de forma humana»[27]. Algunos, recurriendo al movimien-)

[26] Frag. 68 A 75 Diels-Kranz.

[27] EPICURO, frag. 353 Usener; *cf.* LUCRECIO, V 1169-1171. Es lugar común que, en sus epifanías, los dioses se muestren con un tamaño mayor que el humano: *cf.* por ejemplo el *Himno a Deméter* 188 s. y el *Himno a Afrodita* 173 s.

[28] Los §§ 26-27 constituyen el frag. 11 Rose (= 12B Ross) del *Sobre la filosofía* de ARISTÓTELES. Esta atribución, sin embargo, ha estado sujeta a discusión: ya MUTSCHMANN consideraba que la paternidad de la idea expresada en este pasaje corresponde no a Aristóteles, sino a Posidonio, aduciendo la referencia a «los estoicos más recientes» con que se inicia el § 28, y más recientemente A. H. CHROUST, «Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, IX 26-27 (*Adversus physicos*, I 26-27). A fragment of Aristotle's *On philosophy*?», *Classical Folia*, 28 (1974) 214-218, consideraba que no puede determinarse con claridad la atribución a Aristóteles. Pero, como demostró M. UNTERSTEINER, *Aristotele. Della Filosofia*, Roma, 1963, pág. 174, hay un riguroso para-

monte Ida de Troya, hubiera visto al ejército de los griegos avanzar por la llanura con gran orden y disciplina,

> *caballeros en línea primera, en corceles y carros,*
> *y detrás los infantes,*[29]

tal persona habría llegado sin duda a la noción de que hay alguien que ha dispuesto esta formación y que ejerce el mando sobre los soldados ordenados por él, por ejemplo Néstor o algún otro héroe que supiera

> *a escudados guerreros formar y también los caballos,*[30]

27 y del mismo modo que el experto en barcos, en cuanto divisa a lo lejos una nave impulsada con viento en popa y bien aparejada con todas sus velas, comprende que hay alguien que la gobierna y la dirige a los puertos de destino, así también los primeros que alzaron la vista al cielo y contemplaron el sol recorriendo su trayectoria, de oriente a occidente, y las ordenadas evoluciones de los astros, buscaban al artífice de este bellísimo ordenamiento, conjeturando que no ocurría espontáneamente, sino por obra de una naturaleza superior e incorruptible,
28 la cual era, precisamente, dios. Y entre los estoicos más recientes afirman algunos[31] que los primeros hombres, nacidos de la tierra, fueron muy superiores en inteligencia a los de ahora,

---

lelismo entre este pasaje y el de *Metafísica* XII 10 (1075a 12-19), en el que Aristóteles utiliza también el ejemplo del orden que un general imprime a su ejército para explicar el efecto que causa el dios sobre el mundo.

[29] Homero, *Ilíada* IV 297 s.

[30] Homero, *Ilíada* II 554.

[31] *Cf.* por ejemplo Séneca, *Epíst.* 90, donde, citando por extenso al estoico Posidonio, se desarrolla el tema de la Edad de Oro y de la progresiva degeneración de las razas humanas.

como se puede comprobar mediante una ⟨comparación⟩ entre nosotros y los héroes aquellos de las generaciones más antiguas, ⟨de manera que debemos considerar que aquellos hombres⟩[32], al tener desarrollada la agudeza del pensamiento casi como un órgano sensorial añadido, lograron captar la naturaleza divina y discernir determinados poderes de los dioses.

Tales son, pues, las afirmaciones de los filósofos dogmá- 29
ticos respecto a la noción de los dioses; pero no creemos que tengan necesidad de refutación, pues la variedad de sus declaraciones señala su total ignorancia de la verdad, dado que, al poderse concebir la divinidad de muchos modos, no se comprende cuál de ellos sea el verdadero. Sin embargo, aunque procedamos a discutir cada sentencia en particular, se encontrará que nada de lo que han dicho es seguro. De entrada, efectivamente, 30
quienes piensan que ciertos legisladores y hombres sagaces han imbuido en los demás la creencia en los dioses, se ve que no atinan muy bien con el problema. Porque lo que se investigaba era cuál fue el principio del que partieron los hombres para llegar a creer en los dioses; en cambio estos, equivocando el cami- 31
no, afirman que ciertos legisladores imbuyeron en los hombres la creencia en los dioses, sin darse cuenta de que les espera la dificultad inicial, en el caso de que alguien les pregunte de qué modo llegaron al concepto de dios los legisladores, a los que antes nadie había transmitido nada acerca de los dioses. Ade- 32
más, todos los hombres poseen una noción de los dioses, pero no de la misma manera, sino que los persas, pongamos por caso, divinizan el fuego, los egipcios el agua, y otros otra cosa

[32] Adoptamos aquí, con RUSSO-INDELLI, el añadido propuesto por MUTSCHMANN en su aparato crítico (*vid. supra* nuestra nota textual) para, basándose en el citado pasaje de SÉNECA, *Epíst.* 90, 4, subsanar la laguna establecida por HERVET (quien se limitaba a añadir συμβλήσεως, «comparación») y ampliada luego por BEKKER («sed plura exciderunt»). BURY y FLÜCKIGER, por su parte, se limitan a acoger la propuesta original de HERVET.

por el estilo[33]. Y no es creíble que todos los hombres fueran reunidos por los legisladores en un mismo lugar para oír algo sobre los dioses, pues las tribus humanas vivían separadas y aun desconocidas unas de otras, y la historia nos ha enseñado que, por lo que respecta a la navegación, la nave Argo fue la
33 primera embarcación que surcó los mares[34]. Quizá alguno dirá que sí, pero que antes de todo esto los legisladores y jefes de cada tribu inventaron tal concepción, y por eso unos suponen que existen unos dioses y otros que existen otros. Pero esto es una ingenuidad, porque, una vez más, todos los hombres poseen una presunción común de dios, según la cual es un ser vivo dichoso e incorruptible, perfecto en su felicidad y exento de todo mal, y es completamente ilógico que todos le atribuyan las mismas características por casualidad en vez de verse movidos a ello de manera natural. No fue, por tanto, por convención ni en virtud de una cierta legislación como los hombres primitivos aceptaron la existencia de dioses.

34 Y quienes dicen que los primeros que lideraron a los hombres y administraron los asuntos públicos se atribuyeron a sí mismos mayores poderes y honores con el objetivo de someter a las masas, y que con el tiempo, una vez fallecidos, fueron considerados dioses, tampoco entienden la cuestión. Porque es-

[33] El fuego, en efecto, desempeñaba un papel primordial en el mazdeísmo de la antigua Persia, personificado en la figura de Atar, el fuego sagrado, que, al igual que el Agni indio, actuaba como el intermediario que convierte las ofrendas en el humo que sirve de alimento a los dioses. Por lo que respecta a Egipto, «don del Nilo», es lógico que sus habitantes (como ya se ha dicho, por cierto, en § 18) otorgasen naturaleza divina a las aguas de este gran río, cuya periódica crecida se personificó en el dios Hapi o Hep, venerado como «padre de los dioses» y «vivificador» e identificado a menudo con el dios Osiris.

[34] Argo es el nombre de la nave en la que, según la mitología griega, navegaron hasta la Cólquide Jasón y sus compañeros, los argonautas, en busca del vellocino de oro.

tos mismos hombres que se elevaron a la categoría de dioses, ¿cómo adquirieron la noción de dioses en la que ellos mismos se insertaron? Se deja de lado, en efecto, justo lo que requiere demostración. Por otra parte, lo sostenido es poco creíble, ya 35
que las cosas que hacen los líderes, y especialmente las engañosas, solo perduran mientras viven los líderes, pero cuando estos mueren se abandonan, y podemos encontrar muchos casos de personas que fueron divinizadas durante su vida pero despreciadas tras su muerte, a menos que hubieran asumido algún apelativo divino, como Heracles, el hijo de Alcmena y Zeus. Su 36
nombre, en efecto, era originalmente Alceo, según cuentan[35], pero se arrogó el apelativo de Heracles, que era considerado un dios por sus contemporáneos. De ahí viene la leyenda según la cual en Tebas, antiguamente, se encontró una estatua de Heracles con la inscripción: «Alceo, hijo de Anfitrión, en agradecimiento a Heracles». Y se cuenta que también los Tindáridas se 37
adueñaron del título de Dioscuros[36], a los que igualmente se consideraba dioses; de hecho, los sabios de entonces llamaban «Dioscuros» a los dos hemisferios, el de por encima de la tierra y el de por debajo. Por eso el poeta, aludiendo a esto, dice de ellos:

van viviendo y muriendo por turno al cambiar de los días,
y reciben honor semejante al que tienen los dioses.[37]

---

[35] *Cf.*, por ejemplo, Diodoro de Sicilia, I 24, 4; IV 10, 1. Otras fuentes aseguran que su nombre verdadero era Alcides: *cf.* Apolodoro, *Bibl. mit.* II 4, 12, entre otros. En ambos casos se trata de nombres parlantes, formados sobre la raíz de ἀλκή, «fuerza, vigor».

[36] Se trata de Cástor y Pólux, hijos de Tindáreo (y de Zeus) y su esposa Leda.

[37] Homero, *Odisea* XI 303 s. A la muerte de Cástor, Zeus se llevó a Pólux al cielo (el hemisferio «de por encima de la tierra») y le concedió la inmortalidad, pero este la rechazó si su hermano debía continuar en los infiernos (el

Y les ponen gorros y sobre ellos estrellas, aludiendo a la es-
38 tructura de los hemisferios[38]. Por tanto, quienes así se adueñaron de la dignidad de dioses reforzaron en cierto modo la preeminencia de estos, pero quienes por sí solos se proclamaron dioses fueron más bien despreciados.

39 Por lo demás, quienes dicen[39] que los hombres de antaño supusieron que todas las cosas que son útiles para la vida —como el sol y la luna, los ríos y los lagos y las cosas semejantes— se identifican con dioses, aparte de sostener una opinión no convincente, están también culpando a los antiguos de una ingenuidad extrema. Pues no parece verosímil que estos fueran tan insensatos como para creer que fueran dioses unas cosas que se corrompen a vista de ojos, o para acreditar un poder divino en
40 cosas que ellos mismos devoraban y consumían. Y es que igual algunas cosas son razonables, como considerar divina la tierra, no la sustancia que se excava y se corta con surcos, sino el poder que la penetra y su naturaleza fructífera y realmente extraordinaria[40]. Pero pensar que lagos y ríos, y cualquier otra cosa que nos sea útil por naturaleza, son dioses, sobrepasa el colmo de la
41 estupidez. Porque si fuera así, también debería considerarse

hemisferio «de por debajo»), por lo que Zeus permitió que pasaran sus días alternativamente en uno y otro lugar.

[38] Los Dioscuros, espartanos de origen, solían representarse tocados con el πῖλος (lat. *pileus*: *cf.* Catulo, 37. 2, donde se les llama *pileati fratres*) habitual entre los lacedemonios: se trataba de una especie de gorro o bonete de fieltro de forma semiesférica (a veces ligeramente cónica, como un gorro frigio), pero en lo alto de los suyos figuraba una estrella (en probable alusión a su catasterismo o ascensión a los cielos en forma de constelación, a saber la de Géminis). A menudo, sobre todo en monedas, un simple par de πῖλοι estrellados sirve para simbolizarlos: *vid.* la voz «Dioskouroi», a cargo de A. Hermary, en el *Lexicon Iconographicum Mithologiae Classicae*, vol. 3 (Zúrich-Múnich, 1986), especialmente págs. 587-588 (vol. 3.1) y 476-477 (vol. 3.2).

[39] Como Pródico de Ceos, según se ha dicho en § 18.

[40] Esta frase constituye el frag. *SVF* II 1097.

dioses a los hombres, especialmente a los filósofos (pues son útiles para nuestra vida), y a gran parte de los animales irracionales (pues trabajan para nosotros), y a los enseres domésticos y a cualquier otra cosa de condición aún más insignificante. Pero esto es bastante ridículo; por tanto, se debe convenir en que la mencionada opinión tampoco resulta válida.

Demócrito[41], por su parte, no merece crédito, porque explica 42
una dificultad menor con otra mayor. En efecto, la naturaleza proporciona expedientes numerosos y variados para tratar de dilucidar cómo adquirieron los hombres la noción de los dioses; pero que «en el espacio que nos rodea existen imágenes descomunales y con formas humanas», y semejantes, en general, a las que Demócrito se quiere inventar, es una idea completamente inaceptable.

Y cabe hacer también las mismas objeciones a Epicuro, 43
quien piensa que «en virtud de las representaciones oníricas de imágenes con forma humana se concibieron los dioses»[42]. Pues ¿por qué se iba a generar a partir de estas una noción de dioses
antes que una de hombres descomunales? En general, y para 44
todas las opiniones anteriormente expuestas, se puede objetar que los hombres no asumen una noción de dios basándose en el

[41] *Cf.* § 19 *supra*. Este pasaje, por cierto, no aparece en la recopilación de DIELS-KRANZ.

[42] *Cf.* § 25 *supra*. Este pasaje tampoco aparece recogido en las recopilaciones epicúreas de USENER y de ARRIGHETTI, al igual que ocurre, por cierto, con muchas otras citas y referencias epicúreas de este y del siguiente libro (*D.* III-IV), como iremos señalando en las notas pertinentes. Sospecho que esta anomalía se debe más a descuido o desconocimiento por parte de los citados compiladores que a desconfianza hacia la fuente, ya que de otros libros de Sexto con un número de citas y referencias igual o menor extrajeron sin embargo un número mucho mayor de fragmentos, cuando lo cierto es que, como ha demostrado E. SPINELLI, «Sesto, Epicuro e gli epicurei», *Studi Italiani di Filologia Classica*, 9 (1991) 219-229, Sexto constituye una fuente bastante segura para el conocimiento de la doctrina de Epicuro y su escuela.

mero tamaño de una criatura con forma humana, sino añadiéndole el hecho de que sea dichosa e incorruptible y que despliegue un grandísimo poder en el mundo. Pero cuál fue el origen de estas propiedades, o cómo fueron concebidas por parte de quienes primero extrajeron la noción de dios, esto no lo explican quienes la atribuyen a las representaciones oníricas y al orden armonioso de los cuerpos celestes.

45 Estos, al contrario, replican a tales objeciones afirmando que el origen de la noción de la existencia de dios se encuentra efectivamente en las apariciones que se presentan en sueños o en la contemplación de los fenómenos del universo, mientras que la idea de que el dios es eterno, incorruptible y perfecto en su felicidad vino por inferencia a partir de los hombres. Pues igual que aumentando con la imaginación a un hombre normal obtuvimos la noción del Cíclope, que no se parecía

a varón que se nutre de pan, sino a cumbre selvosa
que se eleva señera y domina a las otras montañas,[43]

así, tras concebir a un hombre feliz, dichoso y colmado de todos los bienes, e intensificando luego estas características, llegamos a concebir como un dios a quien las alcanzaba en grado
46 sumo. Del mismo modo, cuando los antiguos se representaban a un hombre de gran longevidad, aumentaban su edad hasta el infinito, uniendo el presente con el pasado y con el futuro; y llegando luego desde aquí a la idea de eternidad, dijeron que el
47 dios es también eterno. Quienes hacen estas afirmaciones exponen una opinión plausible, ciertamente, pero caen con ligereza en el *tropo* del círculo vicioso[44], que es la dificultad más insu-

[43] Homero, *Odisea* IX 191s.; sobre la extensión real de la cita y su utilización en otros pasajes de la obra sextana, *vid.* nuestra nota a *D.* II 59.

[44] *Vid.* nuestra nota a *D.* I 341.

perable. En efecto, para que concibamos primero a un hombre feliz y a partir de él, por inferencia, lleguemos al dios, debemos antes haber concebido qué es la felicidad, de la que participa el hombre concebido como feliz. Pero, según estos, la felicidad [εὐδαιμονία] es una cierta naturaleza espiritual [δαιμονία] y divina, y se llama feliz [εὐδαίμων] a quien tiene el espíritu bien [εὖ τὸν δαίμονα] dispuesto[45]. De manera que, para aprehender la felicidad humana, primero debemos tener una noción de dios y de espíritu, pero para concebir al dios, primero debemos tener un concepto de hombre feliz. Por tanto, puesto que ambas nociones esperan derivarse la una de la otra, las dos son inconcebibles.

Y bien, baste lo dicho respecto a quienes indagan cómo los 48
hombres antiguos adquirieron una noción de los dioses, e investiguemos también a continuación si existen los dioses.

Sobre si existen los dioses

Puesto que no todo lo que se concibe 49
participa también de la existencia, sino que es posible que algo pueda concebirse pero que no tenga existencia real, como Escila o un hipocentauro[46], será indispensable que, tras investigar acerca de la noción de los dioses, examinemos también la cuestión de su existencia. Por lo pronto, pues, el escéptico se encontrará en una posición más segura respecto de quienes filosofan de manera distinta a la suya, ya que, de acuerdo con los usos ancestrales y con las leyes, afirma que los dioses existen y

---

[45] Idéntica explicación etimológica se encuentra en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* II 131, 4, atribuida a PLATÓN (probablemente en alusión a *Timeo* 90c); *cf.* también MARCO AURELIO, *Meditaciones* VII 17, 1.

[46] Tanto Escila, uno de los monstruos que Homero colocaba en la boca del estrecho de Mesina, como el hipocentauro, ser mitad hombre mitad caballo, son dos conocidas figuras de la mitología griega.

cumple con todo lo que tiende a su culto y veneración[47], aunque sin aventurarse en absoluto por lo que respecta al examen filosófico.

50 Pues bien, entre quienes han indagado sobre la existencia de dios, unos afirman que existe dios, otros que no existe, y otros que existe no más que no existe. Que existe, lo afirman la mayoría de los dogmáticos y la presunción general de la vida ordi-
51 naria; que no existe, en cambio, es lo que sostienen los denominados ateos, como Evémero[48],

viejo charlatán que orea sus panfletos injuriosos,[49]

y también Diágoras de Melos, Pródico de Ceos, Teodoro y muchísimos otros[50]. De entre estos, Evémero decía que los considerados dioses fueron en realidad hombres poderosos, y que esta fue la causa de que los demás los divinizaran y los creyeran
52 dioses; Pródico, en cambio, afirmaba que fue tenido por dios

---

[47] Cf. *P.* III 2, donde se hace también una precisión similar.

[48] Test. 23 Winiarczyk (= 5b Vallauri). La fuente del «catálogo de ateos» expuesto por Sexto desde aquí hasta el § 58 parece haber sido Clitómaco de Cartago, aunque algunos piensan en Posidonio: *vid.* la nota *ad loc.* de WINIARCZYK, así como su artículo «Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos», *Philologus*, 120 (1976) 32-46.

[49] CALÍMACO, frag. 191, 11 Pfeiffer. Calímaco se refiere probablemente a una estatua de Evémero con un rollo de papiro entre las manos que habría a la entrada del templo de Serapis (*Serapeum*) en Alejandría: *vid.* B. R. REES, «Callimachus, *Iambus* I, 9-11», *Classical Review*, 11 (1961) 1-3.

[50] Cf. *P.* III 218. El poeta y filósofo Diágoras de Melos, que vivió en la segunda mitad del siglo V a. C., fue discípulo de Demócrito y continuador de la filosofía naturalista jónica, mientras que Teodoro de Cirene, que vivió un siglo más tarde, era seguidor de la doctrina de Aristipo. Sobre estos dos reconocidos «ateos» (*cf.* § 55 *infra*, y CICERÓN, *Nat. deorum* I 63), *vid.* L. BRISSON, «Diagoras de Mélos», *DPhA*, II (1994) 750-757 (D 91), y K. DÖRING, «Theodoros [9]», *NP*, 12/1 (2002) 326-327. Sobre Pródico, *vid.* § 18, con nuestra nota.

aquello que es útil para la vida, como el sol y la luna, los ríos y los lagos, los prados y los frutos y todo lo que es similar[51]. Por 53
su parte, Diágoras de Melos, el ditirambógrafo, fue al principio, según dicen, temeroso de los dioses como el que más; de hecho, comenzó su poema del siguiente modo:

Por la deidad y el azar se cumplen todas las cosas.[52]

Sin embargo, tras ser ofendido por uno que había jurado en falso y que no recibió ningún castigo por ello, cambió de opinión y se inclinó a negar la existencia de dios. También Cri- 54
tias[53], uno de los que tiranizaron Atenas, parece pertenecer al batallón de los ateos, cuando afirma que los antiguos legisladores inventaron a dios como una especie de inspector de las conductas rectas y erróneas de los hombres, para que ninguno cometiera injusticia contra su prójimo a escondidas, por temor al castigo de los dioses. Y lo expresa del siguiente modo:

Hubo un tiempo en que en la vida de los hombres no había orden
y que estaba asalvajada y a la fuerza sometida;
hubo un tiempo en que a los buenos no se les premiaba nada
y a su vez no había castigo para los malos tampoco.
Y paréceme que luego los hombres establecieron
unas leyes punitivas, para que Justicia fuera

---

[51] Frag. 84 B 5 Diels-Kranz; *cf. supra*, § 18.

[52] Se trata (con ciertas variaciones) del frag. 2 Page (*Poetae melici Graeci*, pág. 382).

[53] Frag. 88 B 25 Diels-Kranz. El ateniense Critias (*c.* 460-403 a. C.), primo de Platón, que formó parte del régimen de los Treinta Tiranos (404-403 a. C.), escribió varios poemas y dramas, a uno de los cuales (probablemente un drama satírico titulado *Sísifo*: *vid.* A. Dihle, «Das Satyrspiel Sisyphos», *Hermes*, 105 [1977] 28-42; M. Winiarczyk, «Nochmals das Satyrspiel Sisyphos», *Wiener Studien*, 100 [1987] 35-45) pertenecen los versos citados a continuación.

soberana ⟨igual de todos⟩[54]*, y la violencia su esclava;*
y si alguno delinquía, una pena le imponían.
Mas luego, como las leyes les vetaban e impedían
cometer actos violentos a la vista y a las claras,
pero a ocultas los hacían, justo entonces, me parece,
un varón, por vez primera, sagaz, juicioso y despierto,
el temor hacia los dioses les descubrió a los mortales,
de tal manera que hubiera algún miedo en los malvados,
aunque a ocultas algo hicieran o pensaran o dijeran.
Con esto, por consiguiente, lo divino introducía,
en la idea de que es un demon que florece en vida eterna,
que ve y oye con la mente, y también que en todo piensa
y a todo[55] *atiende, y que tiene divina naturaleza,*
que todo lo que se diga entre mortales oirá,
y que todo lo que hagan verlo igualmente podrá.
Y si en silencio planeas algún mal o fechoría,
no se les escapará tampoco a los dioses esto,
pues que dentro de ellos tienen todos nuestros pensamientos.
Tales palabras diciendo, las más gratas enseñanzas
introdujo, y fue tapando la verdad con falso cuento.
Solía decir que los dioses habitaban allí donde
más fácil le resultaba producir pasmo en los hombres,
justo allí donde él sabía que están los miedos mortales
y también las alegrías de su penosa existencia:

---

[54] Para completar la evidente laguna en el texto (falta el primer pie del trímetro yámbico y el comienzo del segundo), mantenida en su edición por MUTSCHMANN, adoptamos el añadido de DIELS (*Poetarum Philosophorum Fragmenta*, Berlín, 1901), ὁμῶς ἁπάντων (literalmente «de todos por igual»); tanto BURY como GRENIER-GORON (aunque la traducción de estos sigue casi a la letra la de aquel) y RUSSO-INDELLI prefieren, en cambio, el añadido propuesto por GROTIUS, «de la raza mortal» (γένους βροτείου); FLÜCKIGER, por su parte, traduce sólo la parte conservada del verso, omitiendo la existencia de la laguna.

[55] Como hacen RUSSO-INDELLI, seguimos aquí la corrección de GROTIUS, que sustituye el extraño τε ταῦτα («y [atiende] a esto») de los manuscritos por τὰ πάντα.

en la bóveda celeste, do vio que rayos había
y relámpagos y truenos que terribles resonaban,
mas también estaba en ella la estrellada faz del cielo,
que el Tiempo, sabio artesano, elaboró con esmero,
y por donde va avanzando por el camino trazado,
luminosa, incandescente, la masa ingente del astro,
y nace la húmeda lluvia para regar nuestros campos.
Tales fueron los temores que en derredor de los hombres
éste puso, y con los cuales al demon fijó morada
con bellísimas palabras y en el sitio conveniente,
extinguiendo con las leyes la total falta de leyes.

Y prosigue añadiendo, un poco más adelante:

Así fue como yo creo que a los mortales un hombre
convenció por vez primera de la existencia de dioses.

Con estos individuos está de acuerdo también Teodoro el 55
Ateo, al igual que, según algunos, Protágoras de Abdera. El primero, en efecto, por medio de su tratado *Sobre los dioses* desmanteló las concepciones teológicas de los griegos con variados argumentos[56], mientras que Protágoras en cierto lu- 56
gar escribió textualmente: «Sobre los dioses no puedo decir ni si existen ni de qué naturaleza son, pues son muchas las cosas que me lo impiden»[57]. Por esta razón lo condenaron a muerte los atenienses y, cuando huía, tuvo un percance en el mar y murió[58]. Menciona también esta historia Timón de 57

[56] TEODORO, frag. IV H 23 Giannantoni (*SSR*). De este tratado mencionado por Sexto poco más se sabe.

[57] Frag. 80 A 12 y B 4 Diels-Kranz.

[58] Otras fuentes cuentan que la pena por el cargo de impiedad que le impusieron los atenienses fue solo la de destierro, y que no habría muerto en un naufragio, sino después: *cf.* CICERÓN, *Nat. deorum* I 23, 63; FILÓSTRATO, *Vidas de los sofistas* I 10; DIÓGENES LAERCIO, IX 52 y 55-61.

Fliunte, en el segundo libro de los *Silos*, cuando narra lo siguiente[59]:

⟨...⟩
⟨al primero de todos⟩ los sabios de entonces y luego,
que ni fue desatento, ni duro, ni oscuro de verbo,
a Protágoras; todos querían quemar sus escritos,
porque escrito dejó de los dioses que le era imposible
descubrir ni saber su carácter ni quiénes son ellos,
poniendo en ecuánime ser un profundo cuidado.
Pero fue para nada, pues tuvo que darse a la fuga,
para así no beber la cicuta y hundirse en el Hades.

58 También Epicuro, según algunos, admite la existencia de dios para el común de las gentes, pero no la admite en absoluto
59 para explicar la naturaleza de las cosas[60]. En cuanto a los escép-

[59] Frag. 5 Di Marco. El comienzo del primer verso, sólo parcialmente citado por Sexto, está corrupto en los manuscritos, y así lo recoge Mutschmann en su edición; pero tanto Bury como el resto de traductores, a quienes seguimos, adoptan la reconstrucción de Diels (*Poet. Philos. Fragm.*, pág. 175; *vid.* nuestra nota textual). De todos modos, esta primera frase, que acaba en el tercer verso citado, carece de verbo y de sujeto, de ahí que hayamos optado por anteponer puntos suspensivos al principio de la cita. En el último verso, por otra parte, el texto original dice «beber la fría bebida socrática» (Σωκρατικὸν πίνων ψυχρὸν ποτὸν [no πότον, como acentúa erróneamente Mutschmann: *vid.* el comentario de Di Marco, pág. 126]), en obvia referencia, que nuestra versión rítmica no ha sabido mantener, a la famosa cicuta que acabó con la vida del filósofo ateniense.

[60] No creo que esta frase (que no aparece recogida, por cierto, en las ediciones epicúreas de Usener y de Arrighetti) nos deba hacer pensar, como anotan Russo-Indelli *ad loc.*, en un Epicuro «esotérico», al modo platónico-aristotélico. Habría que ponerla en relación, más bien, con la recomendación epicúrea de seguir las costumbres religiosas y los cultos locales, participando en las ceremonias con devoción: *cf.* Epicuro, frags. 169 Usener (= 93, 12-15 Arrighetti), 386 y 387 Us. (= 114 Arr.).

ticos, dijeron que, debido a la equivalencia de los argumentos opuestos, los dioses existen no más de lo que no existen[61]. Y esto lo veremos recorriendo brevemente las tentativas avanzadas por los filósofos en uno u otro sentido.

Pues bien, quienes sostienen que los dioses existen tratan de 60
apoyar su tesis en cuatro modos de argumentación[62]: uno, a partir del consenso existente entre todos los hombres; en segundo lugar, a partir del orden del universo; en tercer lugar, a partir de las consecuencias absurdas a las que llegan quienes suprimen la divinidad; y en cuarto y último lugar, a partir de la refutación de los argumentos contrarios.

Partiendo de la noción común, afirman que prácticamente 61
todos los hombres, tanto griegos como bárbaros, creen en la existencia de la divinidad, y por eso concuerdan en hacer sacrificios, elevar plegarias y levantar santuarios de dioses; y unos hacen esto de una manera y otros de otra, como si compartieran la firme creencia en la existencia de una divinidad pero sin tener la misma prenoción acerca de su naturaleza. Sin embargo, si la tal prenoción fuese falsa, no concordarían todos
de ese modo; luego existen dioses. Por otra parte, además, las 62
opiniones falsas y las afirmaciones ocasionales no perduran por mucho tiempo, sino que se extinguen junto con aquellos gracias a los cuales se conservaban. Por ejemplo, los hombres honran a los reyes con sacrificios y con los demás ritos con los que adoran también a los dioses[63]; pero observan estas prácti-

---

[61] Sobre los conceptos típicamente escépticos de «equivalencia de los argumentos opuestos» (ἰσοσθένεια) y de «no más» (οὐ μᾶλλον), *vid. D.* II 39 y 159, con nuestras notas respectivas.

[62] Estos cuatro «modos de argumentación» (τρόπων) en los que se basan quienes sostienen la existencia de dioses, y que se enumeran a continuación, serán desarrollados por Sexto en §§ 61-74, 75-122, 123-132 y 133-136, respectivamente.

[63] Adopto aquí la conjetura de BEKKER: *vid. supra* nuestra nota textual.

cas mientras esos propios reyes están vivos, y cuando mueren las rechazan como ilegales e impías. Por el contrario, la noción de los dioses permanece desde siempre y para siempre, confirmada, como es natural, por los propios acontecimientos
63 de la vida. No obstante, aun cuando se deba rechazar la suposición ordinaria y dejarse convencer por personas inteligentes y especialmente bien dotadas, se puede constatar que la poesía no produce ninguna obra grande ni brillante en la que no sea un dios quien aparezca revestido de la autoridad y el poder sobre las cosas que pasan, como ocurre incluso con el poeta Homero en su descripción de la guerra entre griegos y bárba-
64 ros. Y puede verse también el gran número de filósofos físicos que están de acuerdo con la poesía. En efecto, tanto Pitágoras, Empédocles y los filósofos jonios como Sócrates, Platón, Aristóteles y los filósofos de la Estoa, y quizá también los del Jardín, como atestiguan expresamente las palabras de Epicu-
65 ro[64], admiten la existencia de dios. Por tanto, igual que, si investigáramos sobre algo perceptible con la vista, sería razonable que diéramos crédito a quienes tienen la vista más aguda, y a quienes tienen el oído más fino si se tratara de algo audible, así, cuando examinamos algo que se contempla con la razón, no debemos confiar en otros más que en quienes poseen una mente aguda y una razón penetrante, como han sido los filósofos.

66 Pero, replicando a esto, quienes sostienen la opinión contraria suelen decir que también sobre las leyendas del Hades tienen todos los hombres una noción común, y con ellos están de

[64] Este pasaje no viene recogido en las ediciones epicúreas de USENER y ARRIGHETTI. Obviamente, los «filósofos del Jardín» (en plural en el original: «de los jardines», quizá con cierta ironía) se refiere a los epicúreos, así llamados por el lugar en el que Epicuro estableció su escuela, al igual que ocurre con la denominación de «filósofos de la Estoa», por el lugar en el que Zenón de Citio, el fundador de la escuela estoica, solía impartir sus enseñanzas.

acuerdo los poetas, más incluso a propósito de estas cosas que a propósito de los dioses, y sin embargo no diríamos que las leyendas sobre el Hades son realmente verdaderas, como si no 67
comprendiéramos ante todo que no sólo las fabulaciones sobre el Hades, sino en general cualquier leyenda contiene elementos contradictorios y resulta inadmisible. Tomemos el siguiente ejemplo:

Y vi a Ticio después, el nacido de Gea, la gloriosa;
nueve pletros su cuerpo ocupaba, tendido en el suelo;
en sus flancos dos buitres posados se hundían en sus carnes
devorándole el hígado, y no conseguía apartarlos,
por su ultraje a Latona, la augusta consorte de Zeus.[65]

En efecto, si Ticio no tenía vida, ¿cómo pudo, sin tener nin- 68
guna percepción sensorial, ser sometido a castigo? Y si tenía vida, ¿cómo es que estaba muerto? Y de nuevo, cuando se dice: 69

Luego a Tántalo vi, soportando pesados dolores:
con el agua al mentón, en el medio se hallaba de un lago
y penaba de sed, pero en vano en beber se afanaba;
pues apenas el viejo a beber se agachaba con ansia,
absorbida escapábase el agua, y en torno a sus piernas
se mostraba la tierra negruzca que un dios desecaba.[66]

Pues si nunca tomaba bebida ni alimento, ¿cómo se mante- 70
nía, y no perecía por falta de lo necesario? Y si era inmortal, ¿cómo se encontraba en ese estado? Porque una naturaleza inmortal es incompatible con dolores y tormentos, dado que todo lo que sufre es mortal. Sí ⟨—contestan aquellos—⟩[67], pero es 71

[65] Homero, *Odisea* XI 576-580.

[66] Homero, *Odisea* XI 582-587.

[67] Inserto la acotación porque, aunque en el texto no aparece de forma

que el mito así presentado contiene en sí mismo su propia refutación, mientras que[68] la creencia en los dioses es cualitativamente diferente y no introduce contradicción alguna, sino que está evidentemente de acuerdo con los hechos. Porque tampoco es posible suponer que las almas sean llevadas hacia abajo, ya que, al estar compuestas de partículas livianas y de naturaleza no menos ígnea que espiritual, más bien se mueven con ligereza
72 hacia las regiones superiores[69]. Y subsisten por sí mismas, y no, como decía Epicuro, «separadas de los cuerpos, se disipan cual humo»[70]. Pues no es que el cuerpo las mantuviera unidas antes, sino que son ellas mismas las responsables de la consistencia
73 del cuerpo, y aun mucho antes de su propia consistencia. De hecho, una vez que dejan el amparo del sol, habitan la región sublunar, y allí, por la pureza del aire, se mantienen preservadas durante bastante tiempo, y utilizan como sustento los efluvios que emanan de la tierra, como hacen también los demás as-
74 tros[71], y en esas regiones no hay nada que pueda disolverlas. Por tanto, si las almas se mantienen inalteradas, son iguales que démones; y si existen los démones, hay que afirmar que también existen dioses, sin que su existencia se vea perjudicada en nada por las ideas que tengamos previamente acerca de las leyendas del Hades.

75 Tal es, pues, la argumentación basada en el consenso gene-

---

expresa, se trata obviamente de la respuesta de «quienes sostienen que los dioses existen» (§ 60) a las objeciones de «quienes sostienen la opinión contraria» (§ 66).

[68] Desde aquí hasta el comienzo de § 74 constituye el frag. *SVF* II 812 (*cf.* también II 1105).

[69] Se trata de ideas peripatéticas, como apuntan Russo-Indelli en nota *ad loc.*

[70] Frag. 337 Usener; *cf.* Lucrecio, III 437 ss. y 457 ss.

[71] Se trata de una teoría estoica, que remonta probablemente a Cleantes: *cf.* Cicerón, *Nat. deorum* II 15, 40-41.

ral sobre la creencia en los dioses; pero examinemos también la que se basa en el ordenamiento del universo. Pues bien, la sustancia de las cosas existentes, al ser por sí misma, afirman[72], inmutable e informe, debe recibir su movimiento y su forma de alguna causa; y por esta razón, igual que cuando vemos un magnífico trabajo en bronce deseamos conocer al artista que lo ha hecho, dado que la materia por sí misma carece de movimiento, así también cuando contemplamos la materia del universo, que se mueve y existe en una forma precisa y un orden definido, con toda la razón buscaremos la causa que la mueve y
le da forma de múltiples maneras. Y es de creer que esta causa 76
no sea otra cosa que un cierto poder que recorre y penetra la materia, tal como a nosotros nos recorre y penetra el alma. Este poder, pues, o bien tiene movimiento por sí mismo, o es movido por otro poder. Y si es movido por otro, será imposible que este otro se mueva sin ser movido a su vez por otro, lo cual es absurdo. Luego existe un poder que se mueve por sí mismo; y este poder será divino y eterno, porque o bien estará en movimiento desde siempre o bien a partir de un momento determinado. Pero no estará en movimiento a partir de un momento determinado, pues no existirá una causa que lo haga moverse a partir de un momento determinado. Es eterno, por tanto, el poder que mueve la materia y que la conduce ordenadamente a las diversas formas de generación y cambio. En consecuencia, este poder será dios.

Además[73], aquello que genera algo racional e inteligente es 77
también ello mismo racional e inteligente; y precisamente la

[72] El sujeto de este verbo son los estoicos en general (de hecho, desde aquí hasta el final de § 76 constituye el frag. *SVF* II 311), pero la tesis desarrollada en este párrafo es también de origen platónico-aristotélico: *cf.*, por ejemplo, PLATÓN, *Fedro* 245c-247c; ARISTÓTELES, *Física* VIII (250b 8 ss.).

[73] Este párrafo constituye el frag. *SVF* II 1020.

fuerza que acabamos de mencionar produce por naturaleza hombres; por tanto, será racional e inteligente, lo cual es propio de una naturaleza divina. Luego existen dioses.

78 Asimismo, de los cuerpos, unos son cuerpos unitarios, otros por yuxtaposición, y otros por agregación[74]. En efecto, son cuerpos unitarios los que se mantienen sujetos mediante un único modo de cohesión, por ejemplo plantas y animales; son por yuxtaposición los que se componen de elementos adyacentes y tendentes a una cierta unidad esencial, como cadenas, torretas y naves; y son por agregación los que están formados por elementos disjuntos, separados y existentes por sí mismos, como ejér-
79 citos, rebaños y coros. Pues bien, dado que el mundo es también un cuerpo, o bien es un cuerpo unitario o un cuerpo por yuxtaposición o por agregación. Pero no es ni por yuxtaposición ni por agregación, como podemos demostrar a partir de las «simpatías»[75] que en él se verifican. Por ejemplo, de acuerdo con las fases crecientes y decrecientes de la luna, muchos animales terrestres y marinos menguan o crecen, y se producen mareas altas y bajas en algunas partes del mar. Del mismo modo, de acuerdo con ciertos ortos y ocasos de los astros, tienen lugar alteraciones de la atmósfera circundante y una gran varie-

---

[74] Esta clasificación de los cuerpos, ya avanzada en *D.* I 102, es probablemente de procedencia estoica: *cf.* Plutarco, *Deberes del matrimonio* 34 (*Mor.* 142 E), y *Sobre la desaparición de los oráculos* 29 (*Mor.* 426 A), donde parece atribuirse a Crisipo. Por lo demás, desde aquí hasta el final del § 85 constituye el frag. *SVF* II 1013.

[75] El término συμπάθεια (y el verbo correspondiente, συμπάσχειν: *vid.* § 80) indica en general la relación existente entre las cosas, por la cual se influyen recíprocamente unas a otras. Sobre este concepto, introducido por Aristóteles y el primer Perípato pero de largo aliento en la doctrina estoica (con su concepción de la «simpatía» cósmica) y posteriormente en el neoplatonismo, pueden consultarse las páginas de M. Pohlenz, *La Stoa*, vol. I, Florencia, 1967, págs. 441-443, y la síntesis de G. Reale, *Storia della Filosofia greca e romana*, vol. 9, Milán, 2004, págs. 319 s.

dad de cambios en el aire[76], resultando unas veces en mejorías, y otras, por contra, en pestilencias. De lo cual se evidencia que el mundo es un cuerpo unitario. Efectivamente, en el caso de los 80
cuerpos por yuxtaposición o agregación, las partes no «simpatizan» unas con otras, ya que, si en un ejército, pongamos por caso, mueren todos los soldados menos uno, es evidente que el superviviente no sufre en absoluto la misma afección por transmisión; pero en el caso de los cuerpos unitarios sí que existe una cierta «simpatía», ya que, si se corta un dedo, el cuerpo entero se ve afectado por ello. Por tanto, también el mundo es un cuerpo unitario. Ahora bien, puesto que, de los cuerpos unitarios, 81
unos se mantienen cohesionados por una mera cohesión (como piedras y troncos), otros por una naturaleza[77] (por ejemplo, las plantas), y otros por un alma (a saber, los animales), no hay duda de que también el mundo se mantiene unido por alguna de estas cosas. Pero por una mera cohesión no podría mantenerse 82
cohesionado, porque las cosas que están unidas por cohesión, como piedras y troncos, no reciben ninguna alteración o cambio relevante, sino que simplemente soportan por sí mismas las condiciones producidas por expansión y compresión. El mun- 83
do, en cambio, sí recibe alteraciones de relieve, dado que la atmósfera a veces está gélida y a veces tórrida, a veces seca y a veces húmeda, y a veces, en fin, experimenta alteraciones de distinto tipo según los movimientos de los cuerpos celestes. Por

---

[76] EPICURO, frag. 171 Arrighetti.

[77] Sexto utiliza aquí el término «naturaleza» (φύσις) en el sentido de «entidad orgánica natural» («organic structure» y «organicità naturale» traducen respectivamente BURY y RUSSO-INDELLI), apuntado ya por ARISTÓTELES (*cf. Metafísica* V 4, 1014b 16 ss.); esto le permite hablar a continuación de «la naturaleza que contiene todas las naturalezas» (*vid.* § 84 s.) para referirse a la naturaleza del universo, una idea que está muy presente en la doctrina estoica y que será desarrollada a fondo por el emanantismo neoplatónico: *vid.* REALE, *op. cit.*, págs. 271-273.

tanto, el mundo no se mantiene cohesionado por una mera cohe-
84 sión. Pero si no es por esta, lo será sin duda por una naturaleza, porque incluso las cosas que se mantienen unidas por un alma estaban cohesionadas mucho antes por una naturaleza. El mundo, entonces, se mantiene cohesionado necesariamente por la mejor naturaleza, puesto que contiene las naturalezas de todas las cosas. Y claro, la naturaleza que contiene las naturalezas de
85 todas las cosas contiene ya también las racionales. Pero la naturaleza que contiene las naturalezas racionales es sin duda igualmente racional, pues no es posible que el todo sea inferior a la parte[78]. Pero si la naturaleza que gobierna el mundo es óptima, será inteligente, virtuosa e inmortal. Y si tiene tales cualidades,
86 es dios. Luego existen dioses. Además[79], si tanto en la tierra como en el mar, que tienen mucha densidad, existe una variedad de seres vivos que participan de una facultad psíquica y sensorial, es mucho más probable que en el aire, más puro e impoluto que la tierra y el agua, existan seres vivos dotados de alma y de inteligencia. Y con esto concuerda aquello de que los Dioscuros son unos démones buenos, «salvadores de naves de buenos bancos»[80], y aquello otro de que

En la tierra fecunda tres veces diez mil inmortales
puso Zeus, para así vigilar a los hombres mortales.[81]

[78] Cf. Cicerón, *Nat. deor.* II 8, 22 (= *SVF* I 114), donde se atribuye a Zenón este mismo razonamiento, aunque en forma de silogismo.

[79] Desde aquí hasta el final de § 87 constituye el frag. *SVF* II 1014. Algunos autores, como R. Walzer (*Aristotelis dialogorum fragmenta*, Florencia, 1934) y M. Untersteiner (*Aristotele, Della filosofia*, Roma, 1963), han visto también en este pasaje un fragmento del *Sobre la filosofía* de Aristóteles; de hecho, la primera parte del pasaje aparece recogida como frag. 22b en la edición de Ross.

[80] Se trata de un fragmento anónimo de tragedia (*frag. adesp.* 463 Nauck).

[81] Hesíodo, *Trabajos y días* 252 s.

Pero si es probable que existan seres vivos en el aire, es de 87
todo punto razonable que exista una naturaleza de seres vivos
también en el éter, de donde los hombres derivan también su
parte de facultad intelectiva, pues la han sacado de allí. Y si
existen seres vivos etéreos, y dado que estos parecen superiores
con mucho a los terrestres al ser incorruptibles e ingénitos, se
deberá admitir que también existen dioses, que no se diferen-
cian de ellos.

Cleantes lo argumentaba de este modo[82]: «Si existe una na- 88
turaleza mejor que otra naturaleza, deberá haber alguna natura-
leza mejor que todas; si existe un alma mejor que otra alma,
deberá haber algún alma mejor que todas; y si existe, por tanto,
un ser vivo mejor que otro ser vivo, deberá haber algún ser vivo
mejor que todos, pues no es posible llevar tales cosas hasta el
infinito. Así, al igual que la naturaleza no puede acrecentarse
hasta el infinito en busca de lo mejor, tampoco el alma ni el ser
vivo. Pero sí que existe un ser vivo mejor que otro ser vivo, 89
como un caballo es mejor que una tortuga, pongamos por caso,
y un toro es mejor que un caballo, y un león mejor que un toro.
Y a casi todos los animales que pueblan la tierra los precede y
domina, por su constitución física y disposición anímica, el
hombre; este sería, por tanto, el ser vivo más poderoso y mejor.
Sin embargo, de ningún modo puede ser el hombre el mejor de 90
los seres vivos, porque, como se ve enseguida, transita por el

---

[82] *SVF* I 529. Esta argumentación de Cleantes, basada en los grados del ser, es, en esencia, el mismo argumento ontológico que a finales del siglo XII usará ANSELMO DE CANTERBURY en el cap. IV de su *Monologion* para demostrar la existencia de Dios, así como la «cuarta vía» de TOMÁS DE AQUINO (demostración a través de la jerarquía de valores o gradación de las cosas). Para los argumentos desarrollados en §§ 88-110, *vid.* D. SEDLEY, «Les origines des preuves stoïciennes de l'existence de dieu», *Revue de métaphysique et de morale*, 48 (2005) 461-487. Para otras pruebas estoicas de la existencia de dios, *cf.* CICERÓN, *Nat. deor.* II 5, 13-15 (= *SVF* I 528).

mal durante todo el tiempo, y si no todo, al menos la mayor parte (de hecho, aunque alguna vez consiga alcanzar la virtud, lo hace tarde y hacia el ocaso de su vida), y es perecedero y débil y está necesitado de innumerables ayudas, como la comida, el vestido y los demás cuidados del cuerpo, un cuerpo que nos domina a la manera de un cruel tirano, que demanda cada día su tributo y que, si no nos afanamos en lavarlo, ungirlo, cubrirlo y alimentarlo, nos amenaza con enfermedades y muerte. De modo que el hombre no es un ser vivo perfecto, sino
91 imperfecto y muy alejado de la perfección. Por el contrario, el ser vivo perfecto y óptimo debería ser mejor que el hombre, colmado de todas las virtudes y ajeno a todo mal. Pero este ser no se diferenciará de un dios. Luego existe dios».

92 Tal es la argumentación de Cleantes. Y también Jenofonte, el socrático, propuso un argumento a favor de la existencia de dioses, adscribiendo la demostración a Sócrates, cuando este, inquiriendo a Aristodemo, decía textualmente lo siguiente[83]: «Dime, Aristodemo, ¿hay personas a las que les tengas admiración por su sabiduría?» «Desde luego», dijo este. «¿Y quiénes son esas personas?» «Pues en poesía le tengo admiración a Homero, en escultura a Policleto, y en cuanto a pintura, ciertamente,
93 te, a Zeuxis»[84]. «¿Y no aprecias, entonces, a esas personas por haber producido unas obras excelentes?» «Claro que sí», dijo. «Entonces, si la estatua de Policleto cobrase vida, ¿no apreciarías mucho más al artista?» «Por supuesto». «Entonces, ¿es que cuando ves una estatua dices que ha sido producida por algún

---

[83] La referencia es a JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* I 4.2-5, pero no se trata de una cita literal, como pretende Sexto, pues hay profundas diferencias y omisiones respecto al texto transmitido por los manuscritos jenofonteos en ese pasaje.

[84] Como es sabido, los griegos Policleto y Zeuxis, ambos del siglo V a. C., fueron dos de los más grandes maestros del arte clásico en sus respectivos campos.

artista, pero cuando ves a un hombre, bellamente animado por un alma y con un cuerpo bien construido, no piensas que ha sido producido por alguna inteligencia superior? Cuando ves, 94
además, la colocación y el funcionamiento de sus miembros, y principalmente el hecho de que creara al hombre en posición erecta y le diera ojos para ver lo visible y oídos para oír lo audible. ¿Qué utilidad habría tenido el olor, en concreto, si no le hubiera puesto narices, e igualmente los sabores, si no se hubiera creado la lengua que los distingue? Y aun sabiendo», añade[85], «que tienes en tu cuerpo una pequeña porción de tierra, que es tan grande, y una escasa parte de líquido, que es tanto, e igualmente de fuego y de aire. Luego, ¿de dónde crees que has tenido la fortuna de acaparar la inteligencia, que es lo único que no está en ninguna parte?».

Tal es, pues, la argumentación de Jenofonte, cuyo valor 95
inductivo es el siguiente[86]: «De la gran cantidad de tierra que existe en el mundo, tienes una pequeña parte, y de la gran cantidad de líquido que existe en el mundo, tienes una pequeña parte; luego también de la gran cantidad de inteligencia que existe en el mundo, tienes una pequeña parte. Luego el mundo está dotado de inteligencia, y por eso es dios». Algunos[87], sin 96
embargo, aducen un argumento paralelo, alterando las premisas, y dicen: «De la gran cantidad de tierra que existe en el mundo, tienes una pequeña parte; pero también de la gran cantidad de líquido que existe en el mundo, tienes una pequeña parte, e igualmente de aire y de fuego. Luego también de la gran cantidad de bilis que existe en el mundo tienes una pe-

[85] Cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* I 4.8: esta última parte de la cita se atiene más a la literalidad del texto de Jenofonte, aunque sigue habiendo algunas divergencias y omisiones.

[86] Los §§ 95 y 98-100 constituyen el frag. *SVF* II 1015.

[87] Según la nota *ad loc.* de RUSSO-INDELLI, se trata probablemente de seguidores tardíos del materialismo de Anaxágoras.

queña parte, al igual que de flema y de sangre». ⟨De aquí⟩ se seguirá que el mundo es productor de bilis y generador de san-
97 gre ⟨y de flema⟩[88], lo cual es absurdo. Pero los que defienden la argumentación de Jenofonte dicen que este argumento paralelo no es similar. En efecto, mientras que Jenofonte funda su indagación en los cuerpos simples y primarios, como son tierra, agua, aire y fuego, quienes emplean el argumento paralelo pasan de un salto a los compuestos; porque la bilis, la sangre y cualesquiera humores corporales no son primarios y simples, sino que están compuestos de cuerpos primarios y elementales.

98 Pero también es posible formular el mismo argumento del siguiente modo: «Si no hubiera nada terroso en el mundo, tampoco en ti habría nada terroso, y si no hubiera nada líquido en el mundo, tampoco en ti habría nada líquido, y lo mismo respecto al aire y al fuego. De igual modo, por tanto, si no hubiera en el mundo nada de inteligencia, tampoco en ti habría nada de inteligencia; pero en ti sí que hay una cierta inteligencia, luego también hay en el mundo. Y por esa razón, el mundo está dotado de inteligencia. Y al estar dotado de inteligencia, también es
99 dios». De la misma índole es también el argumento que se desarrolla del siguiente modo[89]: «Al contemplar una estatua bien trabajada, ¿acaso dudarías que la hizo una inteligencia artística? ¿O estarías tanto más alejado de una duda así cuanto que
100 admirarías la excelencia de la obra y su calidad artística? Así pues, al observar en este caso la forma externa, la asumes como

[88] Adoptamos en esta frase los añadidos de HEINTZ: *vid. supra* nuestra nota textual.

[89] Este argumento, apuntado ya en §§ 92 s. y utilizado de nuevo en § 197, a propósito de la discusión sobre la causa, no es otro que el tradicional argumento teleológico de la escolástica (la «quinta vía» de TOMÁS DE AQUINO, o demostración de la existencia de Dios a partir del orden de las cosas), popularizado a partir de la Ilustración con la analogía del relojero.

testimonio de quien la ha producido y afirmas la existencia de alguien que es su artífice; en cambio, cuando ves la inteligencia que hay en ti, una inteligencia que, por su gran complejidad, es superior a cualquier estatua y a cualquier pintura, ¿crees que se ha originado por azar, y no por obra de algún artífice dotado de poder y entendimiento en grado sumo? Este artífice no podría residir en otro lugar más que en el universo, gobernándolo y haciendo nacer y crecer lo que hay en él. Pero este ser es un dios; luego existen dioses».

Por su parte, Zenón de Citio, tomando como punto de par- 101
tida la argumentación de Jenofonte, razona así: «Lo que emite semilla de lo racional es también ello mismo racional; pero el mundo emite semilla de lo racional; luego el mundo es racional. De lo cual se sigue también la existencia de esto»[90]. La 102
credibilidad de este razonamiento es obvia. En efecto, el origen del movimiento de toda naturaleza y de toda alma parece estar en el principio rector, y todas las facultades que emanan hacia las partes del todo emanan, como de una fuente, del principio rector, de manera que toda facultad que exista en la parte existe también en el todo, por el hecho de que se difunde a partir de su principio rector. De ahí que lo que es la parte respecto a la facultad, lo es mucho antes el todo. Y por esa razón, si el mun- 103
do emite semilla de un ser vivo racional, la emite no por eyaculación, como hace el hombre, sino por cuanto que contiene semillas de seres vivos racionales; y las contiene[91] no en el sentido en que diríamos que una vid es contenedora de granos de uva, es decir, por inclusión, sino porque se contienen en él

[90] Frag. *SVF* I 113.

[91] Siguiendo a BURY y RUSSO-INDELLI, adoptamos aquí la conjetura de HEINTZ, quien sugirió eliminar τὸ πᾶν («el todo») y sobreentender σπέρματα («semillas») como objeto del verbo, dando así un sentido claro a una frase que en su forma original no lo tiene.

razones seminales[92] de seres vivos racionales. De manera que el argumento es el siguiente: «El mundo contiene ciertamente razones seminales de seres vivos racionales; luego el mundo es racional».

104 Y de nuevo afirma Zenón: «Lo racional es mejor que lo no racional; pero nada es mejor que el mundo; luego el mundo es racional. Y lo mismo vale para lo que está dotado de inteligencia y de alma. Pues lo inteligente es mejor que lo no inteligente, y lo animado mejor que lo inanimado; pero nada es mejor que el mundo; luego el mundo es inteligente y animado»[93].

105 Un argumento virtualmente similar se encuentra también en Platón, cuando escribe textualmente: «Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo que nos rodea. Era bueno, y en quien es bueno no hay ninguna envidia respecto de nada. Ajeno, pues, a esta envidia, quiso que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo. Haríamos muy bien en aceptar de hombres inteligentes este principio importantísimo
106 del devenir y del mundo»[94]. Y luego, tras unas breves consideraciones, prosigue diciendo: «Siguiendo, pues, este razonamiento, al construir el universo colocó el intelecto en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y mejor por naturaleza. Así pues, siguiendo un discurso verosímil, se debe afirmar que este mundo es en verdad un ser vivo dotado de alma y de intelecto porque ha llegado a la existencia gracias
107 a la providencia divina»[95]. Así, Platón expuso virtualmente el mismo argumento que Zenón, pues este dice también que «el

---

[92] Según la doctrina estoica, las «razones seminales» (λόγοι σπερματικοί) son los principios constitutivos de las cosas particulares, contenidos en la Razón Universal, que es el único λόγος inmanente, o, por decirlo así, la semilla que contiene las semillas de todas las cosas.

[93] Frag. *SVF* I 111; *cf.* Cicerón, *Nat. deor.* II 8, 21; III 9, 22-23

[94] Platón, *Timeo* 29d-30a.

[95] *Ibid.* 30b-30c.

universo es la obra más hermosa, al estar ejecutada de acuerdo con la naturaleza y ser, siguiendo un discurso verosímil, un ser vivo animado, inteligente y racional»[96].

Alexino, sin embargo, opuso a la de Zenón una argumenta- 108
ción paralela del siguiente tenor: «Lo poético es mejor que lo no poético, y lo gramático mejor que lo no gramático[97], y lo considerado conforme a las otras artes es mejor que lo que no es así; pero nada es mejor que el mundo; luego el mundo es poético y gramático»[98]. Los estoicos responden a esta contraar- 109
gumentación diciendo que Zenón ha tomado lo mejor en sentido absoluto —esto es, mejor lo racional que lo irracional, lo inteligente que lo no inteligente, y lo animado que lo inanimado—, pero no así Alexino, pues lo poético no es mejor en sen- 110
tido absoluto que lo no poético, ni lo gramático que lo no gramático. De manera que entre los dos argumentos se observa una gran diferencia: nótese, por ejemplo, que Arquíloco, que es poético, no es mejor que Sócrates, que no es poético, y Aristarco[99], que es gramático, no es mejor que Platón, que no es gramático.

Además de esto, los estoicos y quienes están de acuerdo con 111

---

[96] Frag. *SVF* I 110.

[97] Los términos «poético» y «gramático» se usan aquí con el sentido de «versado en el arte de la poesía» o «de la gramática».

[98] Alexino, frag. II C 4 Giannantoni (*SSR*). La misma «argumentación paralela», aunque sin atribución de autor, aparece en CICERÓN, *Nat. deor.* III 9, 23; en general, sobre los argumentos de Zenón recogidos en §§ 101 y 104 (y también *infra*, § 133) y sus «argumentaciones paralelas», *vid.* M. SCHOFIELD, «The syllogisms of Zeno of Citium», *Phronesis*, 28 (1983) 31-58. Sobre Alexino de Élide, el filósofo megárico, contemporáneo del estoico Zenón, *vid.* nuestra nota a *D.* I 13.

[99] Aristarco de Samotracia (*c.* 217-145 a. C.), notable filólogo y crítico literario, director de la Biblioteca de Alejandría; tanta fue su fama que, según ATENEO (*Deipnosofistas* XV 12), recibió el calificativo de «el mayor gramático» (ὁ γραμματικώτατος).

ellos tratan de probar también la existencia de los dioses a partir del movimiento del mundo[100]. En efecto, cualquiera podría admitir, inducido por numerosas razones, que el mundo se mueve. Ahora bien, o se mueve por naturaleza o por libre elección o por
112 necesidad y en virtud de un torbellino[101]. Pero no es razonable que se mueva por necesidad y en virtud de un torbellino, porque el torbellino es o desordenado u ordenado, y, si fuera desordenado, no podría mover ninguna cosa de manera ordenada, mientras que, si moviera algo de manera ordenada y armoniosa,
113 sería en cierto modo divino y sobrenatural, pues nunca podría mover la totalidad de las cosas de manera ordenada y segura sin ser inteligente y divino; pero si fuera así, ya no sería un torbellino, pues un torbellino es desordenado y de breve duración. De manera que el mundo no podría ser movido por necesidad y en virtud de un torbellino, como decían los partidarios de De-
114 mócrito[102]. Y tampoco, desde luego, por una naturaleza sin capacidad representativa, en cuanto que la naturaleza inteligente es superior a esta, y puede verse que el mundo contiene naturalezas similares; luego el mundo posee necesariamente una naturaleza inteligente, por la cual es movido de manera ordenada, y esta inteligencia es, sin duda, un dios.

115 Por otra parte, los objetos artificiales que se mueven espontáneamente son más admirables que los que no tienen esa cualidad. Así, cuando observamos la esfera de Arquímedes, en la que están en movimiento el sol, la luna y los demás astros[103],

[100] Los §§ 111-114 constituyen el frag. *SVF* II 1016.

[101] Esta última hipótesis era la de Demócrito, como se dirá en § 113.

[102] Frag. 68 A 83 Diels-Kranz. Sobre el concepto de «torbellino» (δίνη), al que se refería Demócrito para explicar el movimiento cosmogónico de los átomos, *cf.* frags. 67 A 1 y 24; 68 B 5, 1 Diels-Kranz.

[103] Este famoso artilugio de Arquímedes (*c.* 287-212 a. C.), el gran físico y matemático siracusano, era una especie de esfera armilar o planetario, que indicaba los movimientos de los astros. Cicerón habla por extenso de esta esfe-

nos llenamos de asombro, pero lo que nos maravilla no es, ¡por Zeus!, sus trabajadas piezas de madera y el movimiento de estas, sino el artífice del objeto y las causas del movimiento. De ahí que, cuanto más admirables son los objetos que perciben que los percibidos, tanto más admirables son las causas de su movimiento. En efecto, puesto que el caballo es más admirable 116
que la planta, también la causa motriz del caballo es más admirable que la de la planta; y puesto que el elefante es más admirable que el caballo, también la causa motriz del elefante, capaz de sostener un peso tan grande, es más admirable que la del caballo; y elevando el razonamiento al grado más alto, más ad- 117
mirable que todo lo anterior es la causa motriz del sol, de la luna y de los astros, y antes incluso la naturaleza del universo, que es la causa de aquellas. Pues la causa de la parte no se extiende al todo ni es causa de este, pero la del todo sí está extendida a las partes, y por eso es más admirable que la causa de la parte. En consecuencia, puesto que la naturaleza del mundo 118
es causa del ordenamiento del mundo en su totalidad, será también causa de sus partes. Y si es así, es óptima. Y si es óptima, es también racional e inteligente, y será, además, eterna. Pero una naturaleza semejante es idéntica a un dios. Por lo tanto, existe algo que es dios.

Además, en todo cuerpo compuesto de partes y gobernado 119
en virtud de una naturaleza[104] existe un elemento dominante, tal como el que, en nuestro caso, se considera que está en el corazón o en el cerebro o en alguna otra parte del cuerpo[105], mientras que en el caso de las plantas no ocurre de este modo, sino

---

ra, y menciona mecanismos similares diseñados por Tales de Mileto, Eudoxo de Cnido y Posidonio: *cf.* CICERÓN, *Rep.* I 14, 21-22; *Tusc.* I 25, 63; *Nat. deor.* II 34-35, 88.

[104] Es decir, por una estructura orgánica natural, y no por una mera cohesión. como se ha explicado en §§ 81 (*vid.* nuestra nota *ad loc.*) y 84.

[105] Cf. lo dicho al respecto en *D.* I 313.

que en unas se encuentra en las raíces, en otras en las hojas,
120 y en otras en la médula. En consecuencia, puesto que también el mundo, que está compuesto de partes, es gobernado por una naturaleza, en él habrá un elemento dominante y generador del movimiento. Pero no puede haber nada semejante más que la naturaleza de las cosas existentes, que es un dios. Luego existe un dios.

121 Algunos, sin embargo, dirán quizá que, con este argumento, resulta que el elemento más hegemónico y dominante en el mundo es la tierra, y que ⟨aún⟩ más hegemónico y dominante ⟨que la tierra⟩[106] es el aire, porque sin ellos es imposible que el mundo subsista, de manera que afirmaremos que dios se iden-
122 tifica con la tierra y con el aire. Pero esto es una ingenuidad, y equivale a decir que el elemento más dominante y principal en la casa es el muro, porque sin él no puede subsistir la casa. En efecto, igual que en este caso, aunque verdaderamente es imposible que la casa subsista sin muro, sin embargo el muro no es superior al dueño de la casa ni mejor que él, así también respecto al mundo, aunque es imposible que la estructura del universo exista independientemente de la tierra y del aire, sin embargo estas cosas no son superiores a la naturaleza que gobierna el mundo, la cual no difiere de un dios. Luego existe un dios.

123 Tal es, pues, el tenor de estos argumentos; pero examinemos también a continuación[107] el modo de argumentación basado en las consecuencias absurdas a las que llegan quienes su-

[106] Aceptamos el añadido de HEINTZ (καὶ ⟨γῆς ἔτι⟩ ἡγεμονικώτερον), como hacen RUSSO-INDELLI (de hecho, el propio MUTSCHMANN, en su aparato crítico, lo da como preferible ante la conjetura de BEKKER, καὶ ⟨ἔτι⟩ ἡγεμονικώτερον, adoptada por BURY).

[107] Los §§ 123-126 (con el añadido de la frase conclusiva final del § 131) constituyen el frag. *SVF* II 1017.

primen la divinidad. Por ejemplo, si no hay dioses, no hay piedad, que es una virtud sólo ⟨si estos existen⟩[108]. La piedad, en efecto, es la ciencia del culto de los dioses, y de cosas que no tienen existencia real no puede haber ningún culto, en consecuencia tampoco habrá ninguna ciencia sobre ello; y al igual que es imposible que haya una ciencia sobre el culto de los hipocentauros, al ser estos inexistentes, de la misma forma tampoco habrá ninguna ciencia sobre el culto de los dioses, en el caso de que estos no existan. De manera que si no hay dioses, la piedad es inexistente. Pero existe piedad; por lo tanto, hay que afirmar que existen dioses. Es más, si no hay dioses, es 124
inexistente la santidad, que es una especie de justicia para con los dioses; pero lo cierto es que, según los conceptos y prenociones comunes de todos los hombres, existe una santidad, por lo que también existe algo santo; luego también existe la divinidad. Además, si no existen dioses, se elimina la sabiduría, 125
que es la ciencia de las cosas divinas y humanas[109]; y al igual que no hay ninguna ciencia de las cosas humanas e hipocentáuricas, por el hecho de que existen hombres pero no existen hipocentauros, de la misma forma tampoco habrá ninguna ciencia de las cosas divinas y humanas si existen hombres y no subsisten dioses. Pero es absurdo, ciertamente, decir que no hay sabiduría; luego también es absurdo mantener que los dioses no tienen existencia.

Por otra parte, si es cierto también que la justicia ha sido 126
introducida en virtud de las relaciones de los hombres entre sí y con los dioses, entonces, si no hay dioses, tampoco existirá jus-

[108] De entre los diversos intentos de enmendar el texto de este pasaje (*vid.* la nota *ad loc.* de Russo-Indelli), que parece irremediablemente corrupto (Mutschmann lo edita entre cruces, y así lo dejan también Russo-Indelli y Flückiger), nos quedamos con la sugerencia *in apparatu* del propio Mutschmann: *vid. supra* nuestra nota textual.

[109] Como se ha dicho en § 13.

127 ticia, lo cual es absurdo. En este sentido, los seguidores de Pitágoras y de Empédocles y la restante multitud de los filósofos itálicos afirman que no solo tenemos unas ciertas relaciones de comunidad entre unos y otros y con los dioses, sino también con los animales irracionales, porque existe en realidad un solo espíritu[110] que penetra el universo mundo, al modo de un alma,
128 y que nos hace uno con aquellos. Por eso, si los matamos y nos alimentamos con su carne cometeremos una injusticia y una impiedad, como si eliminásemos a parientes nuestros. De ahí también que estos filósofos aconsejaran abstenerse de seres vivos, y sostuvieran que son impíos los hombres que

con sangre de víctimas tiñen altares sagrados.[111]

129 Y Empédocles en algún lugar dice:

¿Es que nunca pondréis un final a estas crueles matanzas?
¿No veis cómo, impasibles, os vais devorando unos a otros?

y

Tras cambiar su figura, a su vástago el padre levanta
y entre rezos degüéllalo, el gran insensato; los otros
al retoño implorante inconscientes inmolan, y luego
la persona que, sorda a sus frémitos, lo ha degollado
en sus salas dispone un festín ominoso. Es lo mismo
que si un hijo a su padre o también a su madre unos niños
los cogen y arrancan la vida y devoran sus carnes.[112]

---

[110] Es el πνεῦμα de la ontología estoica.

[111] Verso atribuido a Pitágoras o a los pitagóricos por H. THESLEFF, *The Pythagorean texts of the Hellenistic period*, Abo, 1965, pág. 159.

[112] EMPÉDOCLES, frags. 31 B 136 y 137 Diels-Kranz.

Esto aconsejaban los pitagóricos, ciertamente, pero se equivocaban; porque del hecho de que exista un espíritu que penetra tanto en nosotros como en los animales irracionales no se sigue inmediatamente que exista alguna relación de justicia entre nosotros y ellos[113]. Nótese, por ejemplo, que ese cierto espíritu penetra también en las piedras y las plantas de suerte que nos hace uno con ellas, pero no tenemos ninguna relación de justicia con las plantas y las piedras, ni desde luego actuamos injustamente cuando cortamos o serramos tales clases de cuerpos. ¿Por qué afirman, entonces, los estoicos que los hombres tienen una cierta relación de justicia entre sí y con los dioses? No ya porque exista ese espíritu que recorre todas las cosas, puesto que, en tal caso, subsistiría en nosotros un cierto deber de justicia para con los animales irracionales, sino porque poseemos una razón que se extiende sobre cada uno de nosotros y sobre los dioses, mientras que los animales irracionales, al no participar de ella, no pueden tener ninguna relación de justicia con nosotros. De manera que si la justicia está concebida en virtud de una cierta comunidad de los hombres entre sí y de los hombres con los dioses, entonces será inevitable que, si no hay dioses, tampoco exista justicia. Pero la justicia existe; luego hay que afirmar que también existen dioses.

130

131

Además de esto[114], si no hay dioses, tampoco existe adivinación, que es la ciencia que observa e interpreta los signos dados por los dioses a los hombres, y tampoco desde luego la inspiración, ni la astrología, ni la profecía, ni la predicción por medio de sueños. Pero es ciertamente absurdo suprimir tanta cantidad de cosas en las que creen además todos los hombres. Luego hay dioses. 132

113 Desde esta frase hasta la mitad de § 131 constituye el frag. *SVF* III 370.

114 Frag. *SVF* II 1018.

133 Zenón, por su parte, proponía también el argumento siguiente: «Resultaría razonable que se honrara a los dioses; pero no resultaría razonable que se honrara a quienes no existen; luego existen dioses»[115]. A este argumento oponen algunos[116] un argumento paralelo y dicen: «Resultaría razonable que se honrara a los sabios; pero no resultaría razonable que se honrara a quienes no existen; luego existen sabios». Pero esta conclusión no gustaba a los estoicos, ya que, a día de hoy, todavía no ha sido posible encontrar al sabio tal como ellos lo conciben[117].
134 Diógenes de Babilonia[118] se opone a este argumento paralelo afirmando que la segunda premisa del argumento de Zenón es virtualmente así: «Pero no resultaría razonable que se honrara a quienes no tienen una naturaleza propensa a existir». Porque, si se acepta tal cosa, es evidente que los dioses tienen una naturaleza propensa a existir. Y si esto es así, realmente también existen.
135 En efecto, si en algún tiempo han existido una sola vez, también ahora existen, igual que si los átomos han existido, también ahora existen, pues los cuerpos de tal tipo, según la noción

[115] Frag. *SVF* I 152.

[116] Probablemente Carnéades, con quien habría polemizado Diógenes de Babilonia a propósito del citado argumento de Zenón a favor de la existencia de los dioses: *vid.* J. P. Dumont, «Diogène de Babylone et la preuve ontologique», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 107 (1982) 389-395.

[117] Idea tópica en la doctrina estoica; *cf.* Cicerón, *Nat. deor.* III 32, 79: «No hay nadie que pueda alcanzar la sabiduría».

[118] Frag. *SVF* III 32, pág. 216. Sobre el estoico Diógenes de Babilonia (*c.* 240-151 a. C.), discípulo de Crisipo y maestro de dialéctica de Carnéades (quien lo acompañó, junto con Critolao, en la famosa embajada de los filósofos que los griegos enviaron a Roma en el año 155 a. C.: J.-L. Ferrary, «Les philosophes grecs à Rome (155-86 AV. J.-C.)», *Elenchos*, 47 [2007] 17-46), *vid.* C. Guérard, «Diogène de Séleucie dit le Babylonien», *DPhA*, II (1994) 807-810 (D 146). Para una reconstrucción de la réplica de Diógenes de Babilonia recogida a continuación, *vid.* M. B. Papazian, «The ontological argument of Diogenes of Babylon», *Phronesis*, 52 (2007) 188-209.

que se tiene de ellos, son incorruptibles e ingénitos[119]. De este modo, el argumento llevará a una conclusión consecuente. Pero los sabios, en cambio, aunque tengan una naturaleza propensa a existir, no por ello existen también realmente. Otros, 136
en cambio, afirman que la primera premisa de Zenón, la de «resultaría razonable que se honrara a los dioses», es ambigua, pues significa por un lado «resultaría razonable que se honrara a los dioses», pero por otro «que se fuera respetuoso»[120]. Pero se toma el primer significado, por lo que será falsa en el caso de los sabios.

Tal es, pues, el tenor de los argumentos reunidos por los 137
estoicos y por los filósofos de las otras escuelas a favor de la existencia de dioses; pero paralelamente debemos señalar que quienes enseñan que los dioses no existen no les van a la zaga en lo que respecta a equivalencia persuasiva. En efecto, si es 138
que existen dioses, estos dioses son seres vivos; y usando el mismo argumento que enseñan los estoicos, según el cual el mundo es un ser vivo[121], se podría sostener que también el dios es un ser vivo. Porque «el ser vivo es superior al no vivo, pero nada es superior a un dios, luego el dios es un ser vivo», y este argumento se apoya también en la noción generalizada entre los hombres, dado que tanto la vida cotidiana como los poetas y la mayoría de los mejores filósofos atestiguan que el dios es un ser vivo. De manera que queda validada la consistencia lógica de la argumentación. En efecto, si existen dioses, son seres vivos. 139

---

[119] La doctrina atomista, en efecto, concebía así la naturaleza de los átomos: *cf.* por ejemplo DEMÓCRITO, frag. 68 A 43 Diels-Kranz; EPICURO, *Epístola a Heródoto* 54 s.

[120] La distinción se establece entre τιμᾶν, «respetar, honrar» (entendido como reverenciar, adorar con ofrendas, etc.) y τιμητικῶς ἔχειν, «ser respetuoso» (como se es con cualquier persona honorable o respetable).

[121] Cf. §§ 104 y 106 s. La palabra utilizada por Sexto es ζῷον, que es el término habitual para «animal».

Pero si son seres vivos, tienen sensibilidad, pues todo ser vivo se concibe como tal ser vivo por el hecho de que participa de la sensación; y si tienen sensibilidad, también experimentan la sensación de lo amargo y de lo dulce, pues no perciben los objetos sensibles por medio de algún otro sentido que no sea, en este caso, el del gusto. De lo cual se deduce también que privar por completo al dios de este o de algún otro sentido es totalmente
140 inverosímil; porque cuanto mayores sean las facultades sensibles del hombre, tanto más será éste superior al dios, cuando lo oportuno es más bien, como decía Carnéades, que en este último se verifique, junto a los cinco sentidos presentes en todos nosotros, un número aún mayor de sentidos distintos, para que tenga la posibilidad de percibir un mayor número de cosas, y no arrebatarle también esos cinco. Se debe afirmar, por tanto, que el dios posee sentido del gusto, y que por medio de este percibe
141 los sabores. Pero si los percibe por medio del gusto, entonces experimenta la sensación de lo dulce y de lo amargo. Y al experimentar la sensación de lo dulce y de lo amargo, le agradarán unas cosas y le desagradarán otras. Y si le desagradan algunas cosas, será susceptible de sentir molestia y de cambiar a peor. Y si esto es así, será corruptible. De manera que, en caso de que existan dioses, son corruptibles. Luego no existen dioses.

142 De todos modos, si es verdad que existe un dios, entonces es un ser vivo. Y si es un ser vivo, también tiene sensibilidad, pues no otra cosa diferencia al ser vivo del no vivo más que el tener sensibilidad. Y si tiene sensibilidad, también oye y ve y huele y
143 toca. Pero si esto es así, entonces existen ciertas cosas que, en relación con cada sentido, le son familiares o le son extrañas: por ejemplo, en relación con la vista, cosas que son simétricas y no al contrario, y, en relación con el oído, los sonidos armoniosos y no los que no son así, y lo mismo también en el caso de los demás sentidos. Pero si esto es así, entonces existen ciertas cosas molestas para un dios; y si existen ciertas cosas moles-

tas para un dios, un dios viene a estar inmerso en el cambio a peor, y en consecuencia también en la corruptibilidad[122]. Luego el dios es corruptible. Pero esto queda al margen de la noción común de dios; por tanto, la divinidad no existe.

Pero también es posible basar el argumento de manera más eficaz en un solo sentido, por ejemplo el de la vista. En efecto, si la divinidad existe, es un ser vivo. Y si es un ser vivo, entonces ve, porque 144

Puede ver como un todo, y pensar como un todo, y oír como un todo.[123]

Y si ve, ve tanto cosas blancas como cosas negras. Pero, 145 puesto que lo blanco es lo que posibilita que el rayo visual aprecie matices, y el negro lo que posibilita que el rayo visual confunda matices[124], entonces el dios aprecia matices con su rayo visual y también los confunde. Y si es susceptible de apreciación y de confusión, también será susceptible de corrupción. Por tanto, si existe la divinidad, es corruptible. Pero ciertamente no es corruptible; luego no existe.

Además, la sensación es una cierta alteración, pues es impo- 146 sible que lo que percibe algo mediante la sensación no se vea alterado y se mantenga en el estado en que se encontraba antes de la percepción. Por consiguiente, si el dios tiene sensibilidad, también se ve alterado; y si se ve alterado, es susceptible de alteración y de cambio; y al ser susceptible de cambio, sin duda 147 será también susceptible de cambiar a peor. Y si esto es así,

[122] Todo ser vivo, pues, tiene sensaciones, y no hay nada provisto de sensación que no perezca: *cf.* CICERÓN, *Nat. deor.* III 13, 32-34.

[123] JENÓFANES, frag. 21 B 24 Diels-Kranz.

[124] Cf. PLATÓN, *Timeo* 67e, donde se explica que la corriente de partículas que procede de objetos blancos tiene la propiedad de dilatar el rayo visual, mientras que la que procede de objetos negros lo contrae, dificultando así la percepción.

también es corruptible. Pero es ciertamente absurdo decir que el dios es corruptible; luego también es absurdo defender su existencia.

148 Aparte de esto, si existe alguna divinidad, o es finita o es infinita. Infinita no podrá ser, puesto que entonces sería inmóvil e inanimada[125]. En efecto, si lo infinito se mueve, pasa de un lugar a otro; pero al pasar de un lugar a otro, está en un lugar, y al estar en un lugar, es finito. Luego si existe algo infinito, es algo
149 inmóvil; y si es que se mueve, entonces no es infinito. Y de igual modo es inanimado: porque si se mantiene cohesionado por un alma, sin duda se mantiene cohesionado con un movimiento del centro a los extremos y de los extremos al centro[126]. Pero en algo infinito no hay centro ni extremo; de manera que lo infinito tampoco es animado. Y por eso, si la divinidad es infinita, entonces ni se mueve ni tiene alma. Pero la divinidad se mueve, y se la considera dotada de animación; luego la divi-
150 nidad no es infinita. Y desde luego tampoco es finita. En efecto, puesto que lo finito es una parte de lo infinito, y el todo es superior a la parte, es evidente que lo infinito será superior a la divinidad y dominará la naturaleza divina. Pero es absurdo decir que algo es superior a un dios y que domina la naturaleza del

[125] Como anotan RUSSO-INDELLI, en esta argumentación, que remonta a Carnéades y resume las críticas aristotélicas al concepto de infinito (*cf. Física* III 4-8 [202b 30-208a 23]), «resultan implícitamente rechazadas las concepciones de la inmortalidad de Dios (Aristóteles) y de su carencia de actividad psíquica (Epicuro)». Por el contrario, en opinión de G. R. BOYS-STONES, «Locating the cosmos: an Academic argument against Chrysippus». *Mnemosyne*, 50 (1997) 577-585, se trataría de un argumento académico contra la tesis de Crisipo según la cual el universo se encuentra situado en el centro de un vacío infinito.

[126] *SVF* II 454. Se alude a la teoría estoica según la cual la sensación se percibe gracias al πνεῦμα que, por medio de la respiración, pasa alternativamente del órgano sensorial central (el corazón) a los órganos sensoriales externos (ojos, oídos, etc.): *cf.* sobre esto *SVF* II 471, 703, 704.

dios; por tanto, la divinidad tampoco será finita. Pero si no es ni infinita ni finita, y aparte de estas posibilidades no es posible concebir una tercera, entonces la divinidad no será nada.

Además, si la divinidad es algo, o es corpórea o es incorpó- 151
rea; pero ni es incorpórea, puesto que lo incorpóreo es inanimado, insensible e incapaz de actividad alguna, ni es corpórea, puesto que todo cuerpo está sujeto al cambio y a la corrupción, mientras que la divinidad es incorruptible; por tanto, la divinidad no existe.

Aun así, si existe la divinidad, es en todo caso un ser vivo. Y 152
si es un ser vivo, sin duda es en extremo virtuosa y dichosa (pues la dicha no puede subsistir sin la virtud)[127]. Y si es en extremo virtuosa, posee todas las virtudes. Pero no posee todas las virtudes, a menos que posea también continencia y fortaleza. Y no posee estas virtudes, a menos que para el dios haya ciertas cosas de las que le sea difícil abstenerse o que le sean difíciles de soportar. Continencia, en efecto, es «una invencible disposición 153
anímica a no transgredir las reglas de la recta razón», o bien «una virtud que nos pone por encima de las cosas de las que parece difícil abstenerse»[128]: por ejemplo, se dice que es continente no quien se abstiene de una vieja moribunda, sino quien, pudiendo gozar de una Lais o de una Frine o de alguna otra mujer similar, sin embargo se abstiene[129]. Fortaleza, por su parte, es «conoci- 154

[127] Cf. *SVF* I 187-189; III 284.

[128] Esta definición de la continencia. al igual que las siguientes definiciones de las restantes virtudes (recogidas en *SVF* III 274), son en su mayor parte estoicas: *cf.* Diógenes Laercio, VII 92 s.

[129] Cf. Plut., *Stoic. rep.* 13 (*Mor.* 1039A); *Comm. not.* 6 (*Mor.* 1060F). Lais y Frine fueron célebres cortesanas de la Grecia clásica: «la primera, de Corinto, tuvo como amantes a Diógenes el Cínico y Aristipo de Cirene (Diόg. Laerc., II 74-75), que escribió algunos tratados contra ella; la segunda fue modelo de Praxíteles y de Apeles (Ateneo, 591b). La belleza de ambas sirvió para probar la castidad de Jenócrates (Diόg. Laerc., IV 6-7), dando lugar a un

miento de las cosas soportables e insoportables», o bien «una virtud que nos pone por encima de las cosas que parecen difíciles de soportar»: muestra fortaleza, por ejemplo, quien aguanta con fuerza cortes y quemaduras, y no quien se pone a beber vino con
155 miel[130]. Por consiguiente, habrá ciertas cosas difícilmente soportables para el dios y de las que le es difícil abstenerse. Porque si no las hay, tampoco poseerá estas virtudes, o sea la continencia
156 y la fortaleza. Y si no posee estas virtudes, puesto que entre virtud y vicio no hay ningún estado intermedio[131], tendrá los vicios opuestos a estas virtudes, como son la molicie y la incontinencia: en efecto, igual que quien no tiene salud tiene una enfermedad, así quien no tiene continencia y fortaleza se ve inmerso en los vicios opuestos, lo cual es absurdo afirmarlo en el caso de un
157 dios. Y si hay ciertas cosas difícilmente soportables para el dios y de las que le es difícil abstenerse, también hay ciertas cosas que le hacen cambiar a peor y que le causan molestia. Pero si esto es así, entonces el dios es susceptible de sentir molestia y de cambiar a peor, y en consecuencia también es susceptible de co-

exemplum que sirvió para ilustrar el tópico de la entereza del filósofo frente a los reclamos seductores del placer» (R. Caballero, *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia). XI*, Madrid, Gredos, 2004, pág. 245, n. 91).

[130] El vino con miel (οἰνομέλι) era una bebida muy apreciada, a la que se atribuía propiedades salutíferas (*vid.* C. Daremberg y E. Saglio [dir.], *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, vol. 3.2, París, 1900, *s. u.* «*mel*», pág. 1075); de hecho, sus componentes tenían por separado conocidas aplicaciones medicinales: el vino se usaba comúnmente como remedio, tanto ingerido como aplicado a las heridas, por su capacidad astringente y anestésica, y la miel, pura o mezclada con otras sustancias, se utilizaba para curar heridas, mordeduras de serpiente, etc. El ejemplo, pues, se utiliza para enfrentar, a la persona fuerte que soporta impasible el dolor, aquella otra blanda que busca enseguida el alivio de un dulce remedio.

[131] Para los estoicos, las realidades intermedias entre el bien y el mal, como riquezas, honores, buena salud, etc., son moralmente indiferentes: *cf. SVF* III 118, 122 (= *D.* V 59-63), 157, 161, 181.

rrupción. De manera que, si el dios existe, es corruptible; pero lo segundo no es cierto; luego tampoco lo primero.

A los argumentos precedentes añádase que, si la divinidad es en extremo virtuosa, entonces también posee valentía; y si posee valentía, posee «conocimiento de las cosas temibles y no temibles y de las intermedias»; y si esto es así, existe algo temible para un dios. Pues lo cierto es que el hombre valiente no es valiente porque tenga conocimiento de cuáles son las cosas temibles para el vecino, sino de las que lo son para sí mismo, las cuales no son exactamente iguales que las cosas temibles del vecino. En consecuencia, puesto que el dios es valiente, existe algo temible para él. Si existe algo temible para un dios, entonces existe algo que le causa molestia al dios. Pero si esto es así, es susceptible de sentir molestia, y por esto también es susceptible de corrupción. De ahí que, si la divinidad existe, es corruptible. Pero no es corruptible; luego no existe. 158 159 160

Es más, si la divinidad es en extremo virtuosa, entonces también posee magnanimidad; y si posee magnanimidad, posee «conocimiento que la hace elevarse por encima de las circunstancias». Si esto es así, existen ciertas circunstancias por encima de las cuales está la divinidad. Pero si esto es así, existen también ciertas circunstancias que le son molestas, y de este modo será corruptible. Pero esto no es cierto; por tanto, tampoco la proposición inicial lo es. 161

Además de esto, si el dios posee todas las virtudes, posee también sensatez[131bis]. Si posee sensatez, posee también «conocimiento de los bienes y de los males y de las cosas indiferentes». Y si posee conocimiento de estas cosas, sabe cuáles son los bienes y los males y las cosas indiferentes. Por consiguiente, 162 163

[131bis] Sobre el argumento desarrollado a continuación, *vid.* J. WARREN «What God didn't Know (Sextus Empiricus *AM* IX 162-166)», en D. Machuca (ed.), *New Essays on Ancient Pyrrhonism*, Leiden, 2011, págs. 41-68.

puesto que el sufrimiento forma parte de las cosas indiferentes[132], conoce el sufrimiento y sabe cuál es su naturaleza real. Y si esto es así, también lo ha experimentado, porque si no lo hubiese experimentado no tendría noción del sufrimiento, sino que, del mismo modo que quien no ha tenido experiencia del color blanco y del negro por ser ciego de nacimiento no puede tener noción del color, así también un dios que no haya experi-
164 mentado sufrimiento no puede tener noción de este. De hecho, si nosotros, que lo hemos tratado[133] con frecuencia, somos incapaces de reconocer e identificar con claridad el dolor que sufren los gotosos, y no podemos comprenderlo aunque nos lo expliquen ni obtenemos una descripción coherente de parte de los propios afectados, ya que cada uno lo interpreta de una manera distinta, y unos dicen que les sobreviene algo similar a una torcedura, otros a una fractura, otros a una punzada, entonces con toda seguridad un dios que no haya experimentado sufrimiento
165 en absoluto no puede tener noción del sufrimiento. «Cierto, ¡por Zeus! No ha experimentado sufrimiento», contestan, «pero sí placer, y a partir de este se ha hecho una idea de aquel». Pero esto es una ingenuidad. En primer lugar porque es imposible obtener una noción del placer sin haber tenido experiencia del sufrimiento, ya que el placer consiste por naturaleza en la su-

[132] Que el πόνος, «sufrimiento, esfuerzo», era algo moralmente indiferente fue una idea generalizada entre los estoicos (*cf. SVF* III 70 [= I 190]; Diógenes de Babilonia, 39 [*SVF* III, pág. 218]; Apolodoro de Seleucia, 14 [*SVF* III, pág. 261]), aunque en algunos textos se lo considera un bien, o al menos algo valioso para su consecución (*cf.* SVF I 611; III 505).

[133] Traducimos así el participio περιπεσόντες porque, aunque se trata del mismo verbo que hemos vertido en § 163 por «tener experiencia (de algo)», «experimentar (algo)», sin embargo no se refiere, como se deja entender por el resto de la frase, a que Sexto haya experimentado la enfermedad de la podagra en el sentido de haberla sufrido, sino en el de haberse encontrado a menudo con ella por su profesión de médico.

presión de todo lo que causa dolor[134]. Además, aunque admitamos eso, de ello se sigue una vez más que el dios es corruptible. Porque si es susceptible de tal relajación, también será susceptible de cambiar a peor; ⟨y si⟩ el dios ⟨es susceptible de esto⟩[135], entonces también es corruptible. Pero esto último no es cierto, de manera que tampoco la proposición inicial lo es. 166

Y si es que la divinidad es en extremo virtuosa y posee sensatez, entonces también posee prudencia, por cuanto que la prudencia es «sensatez respecto a las cosas que requieren deliberación». Y si posee prudencia, también delibera[136]. Y si delibera, es que hay alguna cosa que no es evidente para ella; porque si no hubiera nada que no fuera evidente para ella, entonces no deliberaría ni poseería prudencia, por el hecho de que la deliberación está ligada a algo no evidente, al ser «una búsqueda del modo en que debemos comportarnos rectamente en las circunstancias presentes». Pero es obviamente absurdo que el dios no delibere ni posea prudencia. Por tanto la tiene, y hay alguna cosa que no es evidente para él. Y si hay algo no evidente para un dios, no otra cosa hay que no sea evidente para un dios más que lo siguiente: si hay cosas en la infinitud que puedan destruirlo. 167 168 169

[134] Es la idea epicúrea de placer catastemático o estable, consistente en la ausencia de dolor, no sólo en el cuerpo, sino también en el alma, y superior al placer cinético o en movimiento, que es el placer específico de los sentidos: *cf.* EPICURO, *Carta a Meneceo* 128; *Máximas capitales* III.

[135] Adoptamos aquí el añadido de HEINTZ, pues, a pesar de lo que anota en contra MUTSCHMANN en su aparato crítico, nos parece la intervención más lógica y razonable para salvar la incongruencia temporal entre el futuro ἔσται de la frase anterior y el presente ἔστιν de la siguiente («*será* susceptible ... y *es* corruptible»): *vid. supra* nuestra nota textual.

[136] La palabra que traducimos por «prudencia» (εὐβουλία) tiene la misma raíz que el verbo que traducimos por «delibera» (βουλεύεται), el sustantivo «deliberación» (βουλή) y el sintagma «las cosas que requieren deliberación» (τὰ βουλευτά), pero, al no haber hallado el modo de reflejarlo en nuestra versión, nos limitamos a advertirlo en nota.

Pero si esto no es evidente para él, sin duda sentirá miedo a causa de la expectación ante estas cosas que pueden destruirlo y por las cuales se encontrará en un estado de cierta confusión y excitación.
170 Y si se encuentra en tal estado de excitación, también será susceptible de cambiar a peor, y por eso será también corruptible. De lo cual se sigue su total y absoluta inexistencia.

171 Por otra parte, si no hay nada que no sea evidente para un dios, sino que él, por naturaleza, es capaz de aprehender por sí mismo todas las cosas, entonces no posee un arte, sino que, al igual que de la rana y del delfín, que son por naturaleza capaces de nadar, no diríamos que poseen un arte natatoria, del mismo modo tampoco del dios, que aprehende por naturaleza todas las cosas, diríamos que posee un arte, ya que el arte depende de
172 algo no evidente y que no se aprehende por sí mismo. Pero si no existe un arte por lo que respecta al dios, tampoco existirá un arte de la vida[137] que le pertenezca; y si esto es así, tampoco poseerá la virtud. Y un dios que no posea virtud es un dios inexistente. Además, al estar el dios dotado de razón, si no po-
173 see la virtud, sin duda poseerá lo contrario, que es el vicio; pero obviamente no posee lo contrario, o sea el vicio; luego el dios posee un arte, y hay algo no evidente para el dios. De lo cual se sigue que este es corruptible, según argumentamos anteriormente[138]. Pero obviamente no es corruptible; luego no existe.

174 Y si es que no posee sensatez, como hemos señalado[139], entonces tampoco posee templanza, pues la templanza es «un estado que preserva, mediante elecciones y rechazos, las decisiones
175 de la sensatez»[140]. Además, si no hay nada que excite los apetitos

---

[137] La concepción estoico-dogmática del «arte de la vida» (ἡ περὶ τὸν βίον τέχνη) será demolida por Sexto en *D.* V 168 ss.

[138] *Cf.* §§ 157, 160 s., 166 y 170.

[139] *Cf.* §§ 162 y 167.

[140] Conviene señalar la identidad radical entre los términos que traducimos por «sensatez» (φρόνησις) y por «templanza» (σωφροσύνη, literalmente

del dios, ni hay nada que atraiga al dios, ¿cómo podremos decir que es temperante, dado que tenemos un concepto de templanza ajustado a la anterior definición? Porque igual que no diríamos que una columna tiene templanza, de la misma manera tampoco será correcto que afirmemos que el dios es temperante. Y si se le retiran estas virtudes, se le retiran también la justicia y todas las demás. Pero si el dios no posee ninguna virtud, es inexistente. El antecedente es cierto; luego también el consecuente.

Todavía más: si existe la divinidad, o posee virtud o no la 176
posee. Y si no la posee, entonces la divinidad es vil y desdichada, lo cual es absurdo. En cambio si la posee, habrá algo superior al dios, pues al igual que la virtud del caballo es superior al propio caballo, y la virtud del hombre es superior a aquel que la posee, de la misma forma la virtud del dios será también superior al propio dios. Y si es superior al dios, es evidente que este, 177
al ser imperfecto, se hallará en un estado defectuoso y resultará corruptible. Pero si no hay ningún estado intermedio entre los opuestos, y se ve que el dios no se halla en ninguno de los dos opuestos[141], se debe afirmar que no existe dios.

Aun así, si existe, o tiene voz o no tiene voz. Ahora bien, 178
afirmar que el dios no tiene voz es completamente absurdo y está en contradicción con las concepciones comunes. En cambio si tiene voz, entonces usa la voz y tiene órganos fonadores, como son pulmones, tráquea, lengua y boca. Pero esto es absurdo y se aproxima a las fabulaciones de Epicuro[142]. Por tanto, hay que afirmar que el dios no existe. Porque lo cierto es que si 179

«mentalidad sana»); de este último se esboza aquí una definición etimológica, muy del gusto de los estoicos, mediante la expresión «que preserva» (σῴζουσα).

[141] Es decir, entre poseer la virtud y no poseerla. Acerca de los opuestos y los estados intermedios, *cf.* ARISTÓTELES, *Categorías* 10-11 (11b 15-14a 25), de donde tomaron los estoicos su teoría de los indiferentes (ἀδιάφορα).

[142] Frag. 357 Usener. Sobre el peculiar antropomorfismo de los dioses en la doctrina epicúrea, *cf.* CICERÓN, *Nat. deor.* I 18, 46-19, 50.

usa la voz, entonces habla. Y si habla, sin duda habla en algún lenguaje. Pero si esto es así, ¿por qué utiliza más la lengua de los griegos que la de los bárbaros? Y si utiliza la de los griegos, ¿por qué más el dialecto jonio que el eolio o alguno de los otros? Y, por supuesto, tampoco los utiliza todos; por lo tanto, no utiliza ninguno. Porque también, si utiliza la lengua griega, ¿cómo usará la de los bárbaros, si nadie se la ha enseñado? ⟨Y si utiliza la de los bárbaros, ¿cómo habla con nosotros⟩[143], a menos que tenga intérpretes semejantes a los que tienen la capacidad de servir de intérpretes entre nosotros? Hay que afirmar, por tanto, que la divinidad no utiliza voz alguna, y que, en consecuencia, es inexistente.

180 Todavía más: si existe la divinidad, o es corpórea o es incorpórea. Pero incorpórea no podrá ser por las razones que hemos dicho anteriormente[144]. Y si es corpórea, o bien es un compuesto de los elementos simples, o bien es un cuerpo simple y elemental[145]. Y si es un compuesto, entonces es corruptible, pues todo lo constituido mediante la reunión de ciertas cosas necesa-
181 riamente se disuelve y corrompe. En cambio, si es un cuerpo simple, o es fuego o aire o agua o tierra. Pero sea cual sea de estos elementos, es inanimado e irracional, lo cual es absurdo. Por consiguiente, si el dios no es un compuesto ni un cuerpo simple, y al margen de estas alternativas no existe ninguna otra, hay que afirmar que el dios no es nada.

---

[143] Para colmar la laguna del texto indicada por BEKKER y mantenida por MUTSCHMANN en este punto, aceptamos, como hacen RUSSO-INDELLI, la sugerencia de MUTSCHMANN *in apparatu* (*vid. supra* nuestra nota textual), por parecernos más acorde con el contexto que la propuesta por BEKKER (⟨πῶς δὲ διδάξει τις αὐτόν,⟩ εἰ μὴ etc.: «⟨¿Y cómo se la enseñará alguien⟩, a menos que etc.?»), aceptada en cambio por BURY y por FLÜCKIGER. De todos modos, creemos que el texto tiene sentido sin necesidad de establecer la laguna.

[144] En § 151.

[145] El mismo argumento se desarrolla en CICERÓN, *Nat. deor.* III 14, 34.

Tal es, pues, el tenor de estos argumentos. Algunos de ellos 182
han sido propuestos también en forma de sorites por Carnéades[146], y su compañero Clitómaco los ha citado elogiosamente como excelentes y muy efectivos. El modo en que se presentan es el siguiente: «Si Zeus es un dios, también Poseidón es un dios,

Pues tres somos los hijos de Crono que Rea ha parido:
Zeus y yo, y el tercero fue Hades, monarca de sombras.
Todo en tres se ha partido, y le cupo un honor a cada uno.[147]

De manera que si Zeus es un dios, también Poseidón, que es
su hermano, resultará ser un dios. Y si Poseidón es un dios, 183
también el Aqueloo[148] será un dios; y si lo es el Aqueloo, también lo será el Nilo; y si lo es el Nilo, también cualquier río; y si lo es cualquier río, también los arroyos serán dioses; y si los arroyos, también los torrentes. Pero los arroyos no son dioses; luego tampoco Zeus es un dios. Pero, obviamente, si hubiera
dioses, también Zeus sería un dios. Luego no hay dioses. Ade- 184
más, si el sol es un dios, también el día será un dios, pues el día no es otra cosa que el sol sobre la tierra. Y si el día es un dios, también el mes será un dios, pues es un conjunto de días. Y si el mes es un dios, también el año será un dios, pues el año es un conjunto de meses. Pero esto último no es cierto; por tanto, tampoco la proposición inicial lo es. Aparte de que es absurdo», afirman ellos[149], «decir que el día es un dios y que, en

[146] Sobre el argumento progresivo del sorites *cf. D.* I 416, con nuestra nota, así como *P.* II 253; sobre estos sorites en concreto propuestos por Carnéades (*cf.* CICERÓN, *Nat. deor.* III 17, 43 ss.), *vid.* P. COUSSIN, «Les sorites de Carnéade contre le polythéisme», *Rev. Étud. Grecques*, 54 (1941) 43-57.

[147] HOMERO, *Ilíada* XV 187-189.

[148] Río de Etolia, al noroeste de Grecia (actual Aspropótamos).

[149] Es decir, Carnéades, proponente de estos argumentos, y Clitómaco, que lo cita (*cf.* § 182).

185 cambio, la aurora, el mediodía y la tarde no lo son. Y si es que Ártemis es una diosa, también Enodia[150] será alguna diosa, pues esta se considera que es una diosa al mismo nivel que aquella; ⟨y si⟩ Enodia ⟨es una diosa⟩[151], también lo serán Prociridia, Epimilio y Epiclibanio[152]. Pero esto último no es cierto; luego tam-
186 poco la proposición inicial lo es. Y si es que decimos que Afrodita es una diosa, también Eros, que es hijo de Afrodita, será un
187 dios. Pero si Eros es un dios, también Éleos será un dios, pues ambos son afecciones del alma, y Éleos también es venerado a la par que Eros[153]: de hecho, entre los atenienses existen algu-
188 nos altares dedicados a Éleos. Y si Éleos es un dios, también lo será Fobos:

[150] Enodia es un epíteto o advocación de Ártemis, pero también de Hécate, una diosa originalmente afín a Ártemis pero ligada paulatinamente al reino de las sombras, la magia y la hechicería; su estatua solía presidir las encrucijadas (lugares especialmente peligrosos o mágicos en la mentalidad antigua), y de ahí su nombre (de ὁδός, «camino»; *cf.* lat. *Trivia*).

[151] Adoptamos, como hacen Bury y Russo, el añadido de Heintz: *vid.* nuestra nota textual.

[152] De estos tres nombres, Prociridia (de θύρα, «puerta») y Epiclibanio (de κλίβανος, «horno») son hápax, mientras que Epimilio (de μύλος, «piedra de molino»; *cf.* ἐπιμύλιος ᾠδή, «canto de la molienda») es el único que se encuentra atestiguado como epíteto de un cierto genio tutelar de los molinos llamado Eunosto, aunque siempre en textos tardíos (*cf.* Eustacio, *Commentarii ad Homeri Iliadem* 214.18, 1383.42; *Etymologicum Magnum*, 394.4; Suidas, N 501.4). Da la impresión, pues, de que se trata de epítetos inventados *ad hoc* o, en todo caso, aplicados a divinidades menores y de poco relieve, de ahí que se afirme a continuación que no es cierto que sean dioses. En este sentido, es clarificador lo que leemos en Cicerón, *Nat. deor.* III 18, 47: «Si los dioses son capaces de intervenir en los asuntos humanos, también ha de considerarse como una diosa a Nacimiento [...]. Si ella es una diosa, tienen que ser dioses [...] Honor, Confianza, Mente y Concordia; así que también Esperanza, Advertencia y todo aquello que podemos representarnos a nosotros mismos mediante la reflexión».

[153] Eros es la personificación del amor y Éleos de la compasión, al igual que Fobos, mencionado más abajo, lo es del miedo.

Porque yo soy el Miedo, el de aspecto más feo,
el que menos frecuenta de los dioses lo bello.[154]

Y si lo es Fobos, también lo serán el resto de las afecciones del alma. Pero esto último no es cierto; luego tampoco Afrodita es una diosa. Y es obvio que si hubiera dioses, también Afrodita sería una diosa; luego no hay dioses. Además, si Deméter es 189 una diosa, también es una diosa la tierra, pues Deméter», afirman, «no es otra cosa que la Madre Tierra[155]. Y si la tierra es una diosa, también los montes, las cumbres y todas las rocas serán dioses. Pero esto último no es cierto; por tanto, tampoco la proposición inicial lo es». Por supuesto, Carnéades y los su- 190 yos proponen también otros sorites de este tipo para probar que no existen dioses, pero su carácter general ha quedado suficientemente manifiesto con los ejemplos precedentes.

Bien, tales son, poco más o menos, los argumentos avanza- 191 dos por los filósofos dogmáticos en pro y en contra de la existencia de dioses. Pero por encima de ellos entra en juego la suspensión del juicio de los escépticos, y tanto más por cuanto que con estos se alía la disparidad de la vida ordinaria respecto a los dioses. Respecto a estos últimos, en efecto, unos tienen 192 unas creencias y otros tienen otras diferentes y discordantes, de manera que ni todas son dignas de crédito a causa de su contraste, ni lo son solo algunas a causa de su equivalencia; y todo ello viene ratificado por las fabulaciones de teólogos y poetas, que están cuajadas de irreverencias de todo tipo. De ahí que tam- 193 bién Jenófanes, censurando a Homero y Hesíodo, afirme:

---

[154] Fragmento de comedia de autor desconocido (873 Kassel-Austin = 154 Kock).

[155] La asociación, incluso identificación, entre Deméter (Δημήτηρ) y la Madre Tierra (Γῆ μήτηρ) no es infrecuente en los textos griegos: *cf.* por ejemplo EURÍPIDES, *Bacantes*, 276; DIODORO DE SICILIA, I 12, 4; *Pap. Derveni*, V 7-12; *Etymologicum Magnum*, 265.54; SUIDAS, Δ 426.

Todo aquello achacaron Homero y Hesíodo a los dioses
que es motivo de oprobio y reproche entre seres humanos:
cometer adulterio, robar y engañarse unos a otros.[156]

194 Con todo, una vez que hemos establecido sobre estas bases que las afirmaciones dogmáticas sobre los principios eficientes conducen a la suspensión del juicio, mostremos a continuación, de una manera ya más escéptica, si cabe, que también el discurso sobre la materia pasiva es inviable en la misma medida que el discurso sobre la causa agente.

Sobre la causa y el paciente

195 Sobre el concepto de causa ya hemos discutido con mayor precisión en otro lugar[157]; contentémonos ahora con la noción general de esta y digamos que, de entre quienes la han examinado, unos han afirmado la existencia de algo que es causa de algo, otros la han negado, y otros la han afirmado no más que la han negado. Han afirmado su existencia la mayoría de los filósofos dogmáticos o casi todos, mientras que la han negado los sofistas que eliminan el movimiento de transición y el de traslación, pues sin esto el agente no se sostiene. Los escépticos, en cambio, afirman la existencia de la causa no más que su inexistencia. Y se puede entender que no van descaminados a partir de las tentativas adu-
196 cidas a favor de cada una de estas dos posiciones. Comencemos así, en primer lugar, por quienes sostienen que existe algo que es causa de algo.

Pues bien, si, como dicen estos[158], existe una semilla, enton-

---

[156] Jenofánes, frag. 21 B 11 Diels-Kranz.

[157] De ello se ha hablado, efectivamente, en §§ 4-12, y se volverá a tratar en *D.* IV 70-76, en relación con la cuestión del movimiento; *vid.* también la extensa discusión del concepto de causa en *P.* III 13-29.

[158] Los estoicos; desde aquí hasta § 206 constituye el frag. *SVF* II 337.

ces existe una causa, puesto que la semilla es causa de las cosas que a partir de ella nacen y se generan; pero lo cierto es que existe una semilla, como se comprueba por los sembrados y la generación de seres vivos; luego existe una causa.

Además[159], si existe una naturaleza, existe una causa, pues 197
la naturaleza es causa de las cosas que nacen o que son procreadas naturalmente. Pero la naturaleza tiene una existencia real, como resulta plenamente evidente a partir de sus productos; y es que resulta absurdo, dicen, que, cuando llegamos al taller de un escultor y vemos las estatuas, unas terminadas y perfectas, otras a medio acabar, y otras que apenas comienzan a tener forma, estemos convencidos de que existe un profesional que es artífice de estas obras, y en cambio, cuando entramos en este mundo y contemplamos la tierra en medio, tras ella el agua y en tercer lugar la alta extensión del aire, y el cielo y las estrellas, los lagos y los ríos, las especies de animales de todas clases y las variedades de plantas, no supongamos que existe alguien que es causa también de la producción de estas cosas. Por tanto, si existe una naturaleza, existe una causa. Pero lo primero ciertamente existe; luego también lo segundo.

Por otra parte, si existe un alma, existe una causa, pues el 198
alma es causa tanto de la vida como de la muerte: de la vida, cuando está presente, y de la muerte, cuando se separa de los cuerpos. Pero es indudable que existe un alma, afirman, pues lo cierto es que incluso quien dice que no existe un alma manifiesta esto sirviéndose de una; luego existe una causa.

Además de esto, si existe un dios, existe una causa, ya que este 199
es quien gobierna todas las cosas. Pero es obvio que, de acuerdo con las ideas comunes de los hombres, existe un dios; luego existe una causa. Es más, aun cuando no exista un dios, existirá una

[159] Para el argumento teleológico desarrollado en este parágrafo, *cf. supra* §§ 99-100.

causa, pues la inexistencia de dioses se deberá a alguna causa. Y así, tanto de la existencia de un dios como de su inexistencia se sigue igualmente que existe una causa.

200 En verdad[160], dado que muchas cosas se generan y se corrompen, aumentan y disminuyen, se mueven y están inmóviles, se debe convenir necesariamente en que existen ciertas causas de estos hechos: unas de la generación y la corrupción, otras del aumento y la disminución, y otras también del movimiento
201 y la inmovilidad. Añádase que, aunque estos efectos no tengan una existencia real, sino que sean solo aparentes, aun así se introduce de nuevo la existencia de sus causas, pues hay alguna causa del hecho de que estos efectos se nos aparezcan como objetos reales sin serlo.

202 Además, si no existe ninguna causa, entonces cualquier cosa tendrá que generarse de cualquier otra y en cualquier lugar, e incluso en cualquier momento, lo cual es absurdo, porque, sin ir más lejos, si no existe ninguna causa, no habrá nada
203 que impida que de un hombre se forme un caballo. Y si no hay nada que impida que de un hombre se forme un caballo, tampoco lo habrá igualmente para que, pongamos por caso, de un caballo se forme una planta. Y por las mismas razones, no será imposible que cuaje la nieve en Egipto y haya sequía en el Ponto[161], y que los fenómenos propios del verano tengan lugar en invierno y los del invierno se den en verano. De ahí que, si lo que lleva a una consecuencia imposible es también ello mismo imposible, y la inexistencia de causa lleva a muchas consecuencias imposibles, hay que decir que la inexistencia de causa pertenece también a las cosas imposibles.

204 Por otro lado, quien dice que no existe una causa, lo dice o

[160] Los §§ 200-204 son paralelos a *P*. III 17-19.

[161] Se refiere al mar Negro, o Ponto Euxino, y en concreto a su costa meridional, una región de clima suave y húmedo, con valles fértiles y bien irrigados.

bien sin causa o bien con alguna causa. Y si lo dice sin ninguna causa, entonces no merece crédito, con la consecuencia añadida de que puede sostener esta opinión no más que la contraria, dado que no se ofrece previamente una causa razonable en virtud de la cual afirme que la causa es inexistente. Pero si lo dice con alguna causa, se contradice, y al decir que no existe ninguna causa está afirmando que existe una causa. De ahí que sea 205
posible plantear también con la misma eficacia el argumento expuesto anteriormente en relación con el signo y la demostración[162], que tendrá la siguiente estructura: «Si existe alguna causa, existe una causa; mas también si no existe alguna causa, existe una causa; pero o existe o no existe; luego existe». En efecto, de que existe una causa se deduce que existe alguna causa, dado que el antecedente no difiere del consecuente, y de 206
que no existe ninguna causa se deduce de nuevo que existe alguna causa, puesto que quien dice que no existe ninguna causa, dice que no existe ninguna causa movido por alguna causa. De manera que la proposición disyuntiva añadida a las dos proposiciones hipotéticas resulta verdadera, al ser una disyunción de opuestos, y la conclusión se deduce de tales premisas, tal como señalamos más arriba[163].

Estos son, pues, digamos que de forma resumida, los argumentos habitualmente esgrimidos por los dogmáticos sobre esta cuestión particular. Pero examinemos también a continua- 207
ción los argumentos de los aporéticos, pues estos dejarán ver también que son equivalentes a los señalados y que no difieren de ellos en lo tocante a eficacia persuasiva. Así, la causa, afir-

[162] En *D*. II 281-284 y 466-469, respectivamente. Se trata, por cierto, del mismo tipo de silogismo con dos hipótesis (una premisa mayor doble, seguida de una disyuntiva menor y una conclusión) que se acaba de utilizar en § 199: «si existe A, existe B; si no existe A, existe B; pero A o existe o no existe; luego existe B».

[163] En los citados pasajes de *D*. II 281-284 y 466-469.

man estos, forma parte de las cosas relativas, pues es causa de algo y para algo, como ocurre, por ejemplo, con el escalpelo, que es causa de algo, como es el corte, y para algo, como es la
208 carne. Ahora bien, las cosas relativas solo se conciben, pero no tienen existencia real, como hemos establecido en el capítulo dedicado a la demostración[164]; luego también la causa se conce-
209 birá solamente, pero no tendrá existencia real. Y si es que existe una causa, entonces debe tener aquello de lo que se dice que es causa, puesto que, ⟨si no lo tiene⟩[165], no será causa, sino que, del mismo modo que lo derecho no es derecho en ausencia de aquello respecto a lo cual se le da esa denominación, así también la causa no será causa en ausencia de aquello respecto a lo cual se concibe. Pero lo cierto es que la causa no tiene aquello de lo que es causa, porque ni la generación, ni la corrupción, ni la afección, ni el movimiento en general tienen una existencia real, como mostraremos cuando lleguemos al lugar oportuno[166]. Luego no existe una causa.

210 Además, si existe una causa, entonces o un cuerpo es causa de un cuerpo, o algo incorpóreo de algo incorpóreo, o un cuerpo de algo incorpóreo, o algo incorpóreo de un cuerpo; pero, como vamos a establecer, ni un cuerpo es causa de un cuerpo, ni algo incorpóreo de algo incorpóreo, ni un cuerpo de algo incorpóreo, ni, a la inversa, algo incorpóreo de un cuerpo; luego no existe
211 una causa. No hay duda de que también las diversas posiciones existentes entre los dogmáticos están de acuerdo en la susodicha distinción, desde el momento en que los estoicos afirman[167] que «toda causa es un cuerpo que es causa de algo incorpóreo

---

[164] Concretamente en *D.* II 453-461.

[165] Adoptamos, como hacen RUSSO-INDELLI, el añadido de BURY: *vid.* nuestra nota textual.

[166] Será en §§ 218-231 y 267-329; *cf.* también *D.* IV 45 ss. y 310 ss.

[167] *SVF* II 341.

para otro cuerpo»: por ejemplo, el escalpelo, que es un cuerpo, es para la carne, que es otro cuerpo, la causa de ser cortada, que es un predicado incorpóreo, o también el fuego, que es un cuerpo, es para la leña, que es otro cuerpo, la causa de ser quemada, que es un predicado incorpóreo. Por su parte, quienes conside- 212
ran incorpóreo al dios que ha creado el universo[168] y que gobierna todas las cosas, dicen, por el contrario, que lo incorpóreo es la causa del cuerpo. Y Epicuro afirma[169] que los cuerpos son causa de los cuerpos y las cosas incorpóreas de las cosas incorpóreas: por ejemplo, los cuerpos son causa de los cuerpos como los elementos lo son de sus compuestos, y las cosas incorpóreas son causa de las cosas incorpóreas como los atributos incorpóreos de los cuerpos primarios son causa de los atributos incorpóreos de sus compuestos. De manera que si mostramos que ni 213
el cuerpo puede ser causa del cuerpo, ni lo incorpóreo de lo incorpóreo, ni lo incorpóreo del cuerpo ni a la inversa, automáticamente habremos también establecido que ninguna de las susodichas posiciones es correcta. Pues bien, un cuerpo nunca 214
podrá ser causa de un cuerpo, por el simple hecho de que ambos tienen la misma naturaleza; y si se dice que el uno es causa por cuanto que es un cuerpo, sin duda también el otro, al ser un cuerpo, será causa. Y dado que ambos son igualmente causas, no habrá ningún paciente, y al no haber ningún paciente tampoco existirá el agente. Luego si un cuerpo es causa de un cuerpo, no existe causa alguna. Y desde luego, por la misma razón, 215

[168] Adoptamos, con Russo-Indelli, la conjetura de Bury: κοσμοποιὸν, «creador del universo», por tener, en nuestra opinión, un mejor encaje en el discurso que el κόσμον οἷον de los manuscritos, que es la lectura aceptada por Mutschmann y asumida por otros traductores (lo que obligaría a traducir la frase por algo así como «quienes consideran incorpóreo al universo, al igual que al dios que gobierna todas las cosas»).

[169] Esta cita no aparece recogida en las recopilaciones epicúreas de Usener y de Arrighetti.

poco podrá decirse que algo incorpóreo es causa agente de algo incorpóreo: en efecto, si ambos participan de la misma naturaleza, ¿por qué hay que decir que aquel es causa de este más que
216 este causa de aquel? Queda, pues, decir o que un cuerpo es causa de algo incorpóreo, o, a la inversa, que algo incorpóreo es causa de un cuerpo. Lo cual es, de nuevo, un imposible, porque el agente, para actuar, debe tocar la materia pasiva, y a la vez la materia pasiva, para ser afectada, debe ser tocada, pero lo incorpóreo, por su naturaleza, no puede ni tocar ni ser tocado[170].
217 Por tanto, ni un cuerpo es causa de algo incorpóreo, ni algo incorpóreo de un cuerpo. De lo cual se sigue que no existe en realidad ninguna causa; porque si ni un cuerpo es causa de un cuerpo, ni algo incorpóreo de algo incorpóreo, ni un cuerpo de algo incorpóreo ni a la inversa, y fuera de estas posibilidades no hay ninguna otra, necesariamente no existe causa alguna.

218 Así, pues, establecen algunos, de manera bastante simple, las premisas del argumento propuesto; en cambio Enesidemo, a propósito de estas, utilizó de manera más elaborada las aporías
219 relativas a la generación[171]. El cuerpo, en efecto, no puede ser causa del cuerpo, desde el momento en que tal cuerpo es o in-

[170] El argumento de la intangibilidad de lo incorpóreo será retomado en §§ 223 y 281. Al respecto, *cf.* Lucrecio, I 304: «pues ninguna cosa puede tocar y ser tocada si no es un cuerpo»; la evidencia proclamada por esta célebre máxima lucreciana es tan fuerte que con ella llegó a defender Tertuliano (*Acerca del alma* V 6) su concepción del alma como algo material.

[171] *Cf.* Diógenes Laercio, IX 97-99, donde se resumen las críticas de Enesidemo contra el principio de causalidad, basadas en la relación entre cuerpo e incorpóreo. Obsérvese que Sexto opone, a los argumentos anteriormente expuestos (§§ 210-217), que le parecen «más simple(s)» y que atribuye a «algunos» (probablemente pensadores de la Academia escéptica, como anotan Russo-Indelli *ad loc.*: *vid.* al respecto R. Bolzani Filho, Acadêmicos versus pirrônicos, *Sképsis*, 7 [2011] 5-55), las argumentaciones neopirronianas de Enesidemo (§§ 219-226), en su opinión «más elaborada(s)». Sobre Enesidemo, *vid. D.* I 345, con nuestra nota.

génito, como el átomo de Epicuro[172], o generado, como un
hombre[173], y es también o manifiesto, como el hierro o el fuego,
o no manifiesto, como un átomo. Pero, sea como sea de entre
estas alternativas, no puede producir nada. Porque un cuerpo 220
produce algo o bien permaneciendo en su propio ser, o bien
uniéndose a otra cosa. Pero permaneciendo en su propio ser no
podrá producir nada que no sea él mismo y su propia naturale-
za, mientras que uniéndose a otra cosa no podrá hacer una ter-
cera que no exista previamente en la realidad. En efecto, no es
posible que una cosa llegue a ser dos, ni que dos hagan una
tercera. Pues si es posible que una cosa llegue a ser dos, tam- 221
bién cada una de las cosas generadas, al ser una sola, hará dos,
y cada una de las cuatro, al ser una sola, producirá dos, e igual-
mente cada una de las ocho, y así hasta el infinito[174]. Pero ob-
viamente es un completo absurdo decir que de una sola cosa se
generan infinitas cosas; luego también es absurdo decir que de
una sola se genera alguna más. La misma objeción vale también 222
en el caso de que alguien sostenga que a partir de un número
menor de cosas se produce, por adición[175], uno mayor: en efec-
to, si una cosa unida a otra produce una tercera, también la ter-

[172] *Cf.* frag. 267 Usener, donde se menciona también el carácter «ingénito» de los átomos. Por lo demás, este pasaje tampoco aparece recogido en las recopilaciones epicúreas de USENER y de ARRIGHETTI.

[173] Adoptamos, como BURY, la lectura de HIRZEL (pág. 146), que propone corregir el ὡς ἔθος de los manuscritos («como de costumbre»), mantenido por MUTSCHMANN, en ὡς ἄνθρωπος. Sin entrar en consideraciones paleográficas (digamos simplemente que una abreviatura pudo estar en el origen de la confusión), esta intervención nos parece la más lógica atendiendo al sentido (más, por supuesto, que la de FABRICIUS, que proponía leer ἔρνος, «vástago, retoño»), y no tan extraña como les parece a RUSSO-INDELLI: de hecho, en § 225 Sexto introduce ἄνθρωπος como ejemplo de un cuerpo distinto de otro.

[174] Enesidemo utiliza en su argumentación una variante de la aporía eleática del montón (sorites): *vid. D.* I 435, con nuestra nota.

[175] Para las aporías de la adición, *cf. M.* IV 21-34.

cera, añadida a las otras dos, hará una cuarta, y la cuarta, añadida a las otras tres, hará una quinta, y así una vez más hasta el infinito. Por consiguiente, un cuerpo no es causa de un cuerpo.
223 Y desde luego, por las mismas razones, tampoco algo incorpóreo es causa de algo incorpóreo, pues nada más puede generarse ni a partir de una sola cosa ni a partir de más de una. Además, al ser una naturaleza intangible, lo incorpóreo no puede ser ni
224 activo ni pasivo. De manera que tampoco algo incorpóreo es capaz de producir algo incorpóreo. Y de la misma forma, tampoco es posible el caso inverso, es decir, que un cuerpo produzca algo incorpóreo o que algo incorpóreo produzca un cuerpo, porque el cuerpo no posee en sí mismo la naturaleza de lo incorpóreo, y a su vez porque lo incorpóreo no contiene en sí la naturaleza del cuerpo. Es imposible, en consecuencia, que nin-
225 guno de los dos se forme a partir del otro, sino que, igual que de un plátano no nace un caballo, porque no está en el plátano la naturaleza del caballo, ni de un caballo se forma un hombre, porque no está en el caballo la naturaleza del hombre, así tampoco de un cuerpo resultará nunca lo incorpóreo, porque no está en el cuerpo la naturaleza de lo incorpóreo, y, a la inversa, tam-
226 poco de lo incorpóreo resultará el cuerpo. Es más, aun suponiendo que lo uno esté en lo otro, tampoco en ese caso se generará lo uno de lo otro. Porque si cada uno de ellos tiene existencia, entonces no se genera a partir del otro, sino que ya existe en la realidad, y al existir ya en la realidad no se genera, puesto que la generación es un progreso hacia la existencia real[176]. Por lo tanto, ni un cuerpo es causa de algo incorpóreo, ni

[176] Cf. Galeno, *De methodo medendi* II 3 (X 88 Kühn); Filópono, *De aeternitate mundi* 152.12 y 257.17; Amonio, *In Arist. interpr. comm.* 120.19. El problema de la generación había sido ya discutido con amplitud y profundidad por Aristóteles, tanto en la *Física* I 4-8 (187a 11-191b 33) como especialmente en el tratado *Acerca de la generación y la corrupción.*

algo incorpóreo es causa de un cuerpo; de lo cual se sigue que no existe ninguna causa.

Por otra parte, si existe algo que es causa de algo, o bien lo 227
que está en reposo es causa de lo que está en reposo, o lo que se mueve es causa de lo que se mueve, o bien lo que se mueve es causa de lo que está en reposo, o lo que está en reposo es causa de lo que se mueve. Pero ni lo que está en reposo podrá ser causa de reposo para lo que está en reposo, ni lo que se mueve podrá ser causa de movimiento para lo que se mueve, ni lo que está en reposo podrá ser causa de reposo para lo que se mueve, ni tampoco a la inversa, como vamos a establecer; luego no
existe causa alguna. Pues bien, lo que está en reposo no puede 228
ser causa de reposo para lo que está en reposo, ni lo que se mueve causa de movimiento para lo que se mueve, debido a la imposibilidad de distinguir una cosa de otra. En efecto, dado que ambos están por igual en reposo, o que ambos se mueven por igual, no diremos que este es causa de reposo o de movimiento para aquel más que lo es aquel para este. Porque si el uno, por el hecho de que se mueve, resulta ser causa del movimiento para el otro, entonces, puesto que también el otro se mueve de la misma manera, se dirá que proporciona movimiento al primero. Por ejemplo, se mueve la rueda del carro, y se mueve también el carretero: ¿por qué, pues, se mueve también el carretero a causa de la rueda más que, a la inversa, la rueda a causa del carretero? Es obvio que si uno de los dos no se moviera, tampoco se movería el otro. En consecuencia, si la causa es «aquello por cuya presencia se produce el efecto»[177], puesto que en este caso el efecto se produce por la presencia de ambos, y no se obtiene si falta la rueda y tampoco si falta el carretero, entonces se debe afirmar que el carretero es causa del movimiento

[177] La misma definición, de probable procedencia estoica, se encuentra en Pseudo-Galeno, *Definiciones médicas* 155 (XIX 393 Kühn).

229 para la rueda no más que la rueda para el carretero. Un ejemplo más: la columna está en reposo, y está en reposo también el arquitrabe; pero no se debe afirmar que el arquitrabe está en reposo a causa de la columna más que la columna a causa del arquitrabe, pues, de hecho, si uno de los dos se quita, el otro se viene abajo. De manera que, por esta razón, no podremos afirmar que lo que está en reposo es causa de reposo para lo que está en reposo ni que lo que se mueve es causa de movimiento
230 para lo que se mueve. De la misma forma, tampoco lo que está en reposo es causa de movimiento para lo que se mueve, ni lo que se mueve causa de reposo para lo que está en reposo, debido a la oposición de sus naturalezas. En efecto, igual que lo frío, al no tener la cualidad de lo caliente, nunca puede calentar, y como lo caliente, al no tener la cualidad de lo frío, nunca puede enfriar, así tampoco lo que se mueve, al no tener la cualidad de lo que está en reposo, nunca puede producir reposo, ni tampoco
231 a la inversa. Pero si ni lo que está en reposo es causa de reposo para lo que está en reposo, ni lo que se mueve es causa de movimiento para lo que se mueve, ni lo que está en reposo es causa de movimiento para lo que se mueve, ni lo que se mueve es causa de reposo para lo que está en reposo, y fuera de estas alternativas no es posible concebir ninguna otra, entonces hay que decir que no existe ninguna causa.

232 Además de esto[178], si existe algo que es causa de algo, o bien lo simultáneo es causa de lo simultáneo, o lo anterior de lo posterior, o lo posterior de lo anterior. Pero ni lo simultáneo es causa de lo simultáneo, ni lo anterior de lo posterior, ni lo posterior de lo anterior, como vamos a establecer; luego no existe causa al-
233 guna. Pues bien, no es posible que lo simultáneo resulte ser causa de lo simultáneo, debido al hecho de que ambas cosas coexisten y a que esta no tiene más capacidad de generar aquella

[178] Los §§ 232-236 son paralelos a *P.* III 25-28.

que aquella de generar esta, dado que cada una de ellas tiene una existencia igual. Tampoco lo anterior será capaz de produ- 234 cir lo que se genera después. Porque si, cuando existe la causa, todavía no existe aquello de lo que es causa, entonces ni lo primero es ya causa, al no tener aquello de lo que es causa, ni lo segundo es ya efecto, al no coexistir con él aquello de lo que es efecto; y es que cada una de estas dos cosas forma parte de las cosas relativas, y las cosas relativas deben coexistir necesariamente la una con la otra, y no ir por delante una y venir después la otra. Queda, pues, afirmar que lo posterior es causa de lo 235 anterior. Pero esto constituye el mayor absurdo, y es algo propio de hombres que subvierten la realidad de las cosas; porque habrá que decir que el efecto es más antiguo que aquello que lo produce, pero por esa razón ya no sería efecto en absoluto, pues no tendría aquello de lo que es efecto. Por tanto, igual que es de necios decir que el hijo es más anciano que el padre, o que la cosecha precede en el tiempo a la siembra, de la misma forma es una ingenuidad sostener que la causa de lo que ya existe es aquello que todavía no existe. Pero si ni lo simultáneo es causa 236 de lo simultáneo, ni lo anterior de lo posterior, ni lo posterior de lo anterior, y fuera de estas posibilidades no existe ninguna otra, entonces no existirá causa alguna.

Además, si existe alguna causa, o es causa de algo de mane- 237 ra independiente y sirviéndose únicamente de su propia potencialidad, o bien necesita para ello la colaboración de la materia pasiva, de tal modo que el efecto se conciba como resultado del concurso combinado de ambas cosas. Y si su naturaleza es la 238 de producir algo de manera independiente y sirviéndose únicamente de su propia potencialidad, debería producir siempre su efecto manteniéndose en todo momento en posesión de sí misma y de su propia potencialidad, y no unas veces producirlo y otras estar inactiva. Pero si, como afirman algunos dogmáti- 239

cos[179], la causa no forma parte de las cosas absolutas e independientes sino de las relativas, por el hecho de que se contempla en relación con el paciente y el paciente en relación con ella,
240 entonces surgirá una consecuencia peor. En efecto, si estas dos cosas, de las cuales una es el agente y la otra el paciente, se conciben la una en relación con la otra, entonces habrá una sola noción, pero recibirá dos denominaciones, la de agente y la de paciente; y, por esta razón, la potencia eficiente residirá en el agente no más que en el llamado paciente. Pues como el agente no puede producir nada sin el llamado paciente, así tampoco el llamado paciente puede ser afectado sin la presencia de aquel.
241 De este modo se deduce que la capacidad de producir el efecto se encuentra en el agente no más que en el paciente. Por poner un ejemplo, que aclarará lo que decimos: si el fuego es causa de combustión, o es capaz de producir combustión de manera independiente y sirviéndose únicamente de su propia potencialidad, o bien necesita para ello la colaboración de la materia
242 combustible. Y si produce la combustión de manera independiente y bastándole su propia naturaleza, entonces, al mantenerse siempre en posesión ⟨de sí mismo y⟩[180] de su propia naturaleza, tendría que quemar continuamente. Pero no siempre quema, sino que quema unas cosas y otras no las quema: luego no quema de manera independiente y sirviéndose únicamente
243 de su propia naturaleza. Y si lo hace al añadírsele la idoneidad de la leña que se quema[181], ¿basándonos en qué vamos a decir

---

[179] Como anotan Russo-Indelli (aunque sin dar mayores precisiones), Sexto alude probablemente a algunos estoicos que relativizaron la noción de causa.

[180] Adoptamos, con Russo-Indelli, la conjetura *in apparatu* de Mutschmann, basada en la analogía con § 238 («manteniéndose en todo momento en posesión de sí misma y de su propia potencialidad»); *vid. supra* nuestra nota textual.

[181] Sobre este concepto de «idoneidad» en relación con el ejemplo de la leña y el fuego, *cf. D.* II 199.

que la causa de la combustión es el fuego y no la idoneidad de la leña? Porque de la misma forma que, si no hay fuego, no hay combustión, así también, si falta la idoneidad de la leña, no hay combustión. Y de este modo, si el fuego es causa por el hecho de que cuando está presente se da el efecto y cuando está ausente no se da, también la idoneidad será causa por ambas razones. Por lo tanto, igual que en el caso de la sílaba *di*, 244
que está compuesta por las letras *d* e *i*, cae en el absurdo quien dice que la causa de la realización de esta sílaba es la letra *d*, y no la letra *i*, así, si sustituimos la sílaba por la acción de quemar y las letras por el fuego y la leña, cae en un absurdo mayor quien dice que la causa de la combustión es el fuego y no la leña. Pues la combustión no se produce sin el fuego pero tampoco sin la leña, al igual que la sílaba *di* no se realiza tampoco sin las letras *d* e *i*. De ahí que, una vez más, si la causa no es 245
capaz de producir algo ni de manera independiente ni con el añadido de la idoneidad del paciente, entonces la causa no es capaz de producir nada.

Es más, si existe la causa, o posee una única potencia efi- 246
ciente o posee muchas; pero ni puede poseer solo una, como vamos a establecer, ni muchas, como vamos a explicar: luego no existe causa alguna. En efecto, no posee una única poten- 247
cia, por la sencilla razón de que, si solo poseyera una, debería afectar a todas las cosas de la misma manera, y no de manera diferente. Por ejemplo, el sol quema las regiones de la parte de Etiopía, pero calienta las nuestras y se limita a alumbrar a los hiperbóreos[182]; y endurece el barro, pero derrite la cera[183]; y

[182] Según la concepción geográfica comúnmente admitida en la Antigüedad, los hiperbóreos habitaban el extremo norte de la tierra, en simetría con los etíopes, que ocupaban el extremo sur.

[183] *Cf. D.* II 194. *Vid.* también más abajo (§ 250), donde se explica con cierto detalle este fenómeno físico por lo que respecta al endurecimiento del barro.

blanquea las ropas, pero oscurece nuestra piel y enrojece algunas frutas; y a nosotros nos permite ver, pero a las aves nocturnas, como lechuzas y murciélagos, se lo impide. De manera que si poseyera una única potencia, debería producir el mismo efecto en todos los casos; pero no produce el mismo efecto en
248 todos los casos: luego no posee una única potencia. Y desde luego tampoco posee muchas, puesto que entonces tendría que ejecutarlas todas en todos los casos, por ejemplo abrasarlo todo y derretirlo todo y endurecerlo todo[184]. Pero si no posee ni una única potencia ni muchas, entonces no podrá ser causa de nada.

249 Así es, pero los dogmáticos suelen replicar a esto diciendo que los efectos producidos por la misma causa son naturalmente diferentes según los objetos afectados y las distancias, como ocurre en el caso del sol. Es lógico, en efecto, que el sol, al estar muy cerca de los etíopes, los queme, mientras que, al encontrarse a una moderada distancia de nosotros, nos caliente, y al estar muy alejado de los hiperbóreos ya no los caliente, sino que solo
250 los alumbre; y endurece el barro al separar por evaporación la parte líquida de la parte terrosa, mientras que derrite la cera debido al hecho de que esta no tiene las propiedades del barro.
251 Pero la verdad es que quienes recurren a esta réplica admiten con nosotros, casi sin disputa, que el agente no es distinto del paciente. Porque si el derretimiento de la cera no ocurre debido al sol, sino debido a las propiedades naturales de la cera, es

[184] Frente a la lección manuscrita, que conecta con disyuntivas la serie de infinitivos con que termina esta frase (πάντα φλέγειν ἢ πάντα χεῖν ἢ πάντα πηγνύναι), adoptamos la conjetura de Nauck (καὶ πὰντα τήκειν καὶ), por parecernos lo más lógico pensar que todas las potencialidades de la causa tendrían que darse *a la vez*, y no de modo excluyente, además de porque cambia el infinitivo χεῖν («verter, derramar») que ofrecen los manuscritos, lo que no da mucho sentido, por el más esperable τήκειν, «derretir» (utilizado precisamente en el parágrafo anterior).

evidente que la causa del derretimiento de la cera no es ninguna de las dos cosas, sino la combinación de ambas, esto es del sol y de la cera. Pero, dado que es el concurso de ambas lo que produce el efecto, es decir, el derretimiento, entonces la cera se derrite debido al sol no más que el sol produce derretimiento debido a la cera. Y así es absurdo no asignar a ambas cosas el efecto producido por el concurso de las dos, y atribuirlo en cambio a una de ellas.

Además, si existe algo que es causa de algo, o bien está se- 252
parado de la materia pasiva o bien coexiste con ella; pero ni separado de ella ni coexistiendo con ella puede ser causa de su afección, según vamos a establecer: luego no existe algo que sea causa de algo. Ciertamente, cuando de por sí está separado, 253
ni este algo mismo es causa, pues no está presente la materia pasiva respecto a la cual se dice que es causa, ni la materia experimenta afección, pues junto a ella no está presente el agente. Pero si una cosa se acopla a la otra, entonces aquella de la que 254
se dice que es causa o bien solamente actúa sin experimentar afección, o bien actúa y experimenta afección a la vez. Y si actúa y experimenta afección a la vez, cada una de las dos cosas será tanto agente como paciente, pues en la medida en que actúe la causa, la materia experimentará afección, y en la medida en que actúe la materia, será la causa la que experimentará afección. Y así el agente resultará activo no más que pasivo, y el paciente será pasivo no más que activo, lo cual es absurdo. Pero 255
si actúa sin experimentar a su vez afección, entonces actúa o por mero contacto, es decir, un contacto superficial, o por penetración. Y si incide desde fuera y se aplica simplemente a la superficie de la materia pasiva, no podrá hacer nada, pues la superficie es algo incorpóreo[185], y lo incorpóreo, por naturaleza, ni

[185] *Cf. P.* III 39: «una superficie es lo largo y a la vez ancho, y cuando esta adquiere además el grosor y la solidez, resulta el cuerpo». Sobre el concepto de

256 actúa ni experimenta afección. Luego la causa no podrá hacer nada a la materia simplemente aplicándose a su superficie. Y desde luego tampoco será capaz de actuar por penetración. Porque entonces se introducirá o bien a través de cuerpos sólidos, o bien a través de ciertos poros inteligibles e imperceptibles[186]. Pero a través de cuerpos sólidos no podría desplazarse,
257 pues un cuerpo no puede pasar a través de otro cuerpo. Y si lo hace a través de ciertos poros, debe actuar incidiendo en las superficies que delimitan los poros. Pero obviamente las superficies son incorpóreas, y es razonable que lo incorpóreo ni actúe ni experimente afección. Por tanto, la causa tampoco actúa por penetración. De lo cual se sigue que no es causa en absoluto.

258 Pero a propósito del agente y el paciente es posible también suscitar dificultades de carácter más general basadas en el contacto. Así, para que algo actúe o experimente afección, debe tocar o ser tocado; pero nada puede tocar ni ser tocado, como vamos a establecer: luego no existen ni el agente ni el paciente.
259 En efecto[187], si una cosa está en contacto con otra y la toca, el contacto se establece o entre un todo y otro todo, o entre una parte y otra parte, o entre un todo y una parte, o bien entre una parte y un todo; pero ni entre una parte y otra parte, ni entre un todo y otro todo, ni entre un todo y una parte ni a la inversa se verifica el contacto, como vamos a mostrar[188]: luego nada está en contacto con nada. Y si nada está en contacto con nada, entonces no

---

superficie y las dificultades que plantea, *vid.* también *infra*, §§ 414 y 435, así como *M*. III 77-82.

[186] Sobre la teoría de los poros, sostenida, entre otros, por el médico Asclepíades de Prusa, *vid. D*. II 220, con nuestra nota.

[187] Para los §§ 259-261, *cf. P*. III 45-46.

[188] A continuación, en §§ 260-264. Las nociones del todo y la parte, ya estudiadas por Aristóteles, *Metafísica* V 25-26 (1023b 12-1024a 10), serán discutidas por Sexto más adelante, en §§ 331-358.

existen ni el paciente ni el agente. Pues bien, que no hay contac- 260
to entre un todo y otro todo es algo conforme a razón; porque si un todo toca otro todo, entonces no habrá contacto, sino unificación de ambos, y los dos cuerpos serán un solo cuerpo, puesto que el uno debe tocar el otro incluso con sus interioridades, ya
que estas constituyen también partes del todo. Y desde luego, 261
tampoco es posible que una parte toque otra parte. Porque la parte se concibe como parte en función de su relación con el todo, pero es un todo en función de su propio límite, y por esta razón, una vez más, o la parte entera tocará otra parte entera, o bien una parte tocará otra parte. Y si la parte entera toca otra parte entera, se unificarán y se convertirán ambas en un solo cuerpo; mientras que si una parte toca otra parte, de nuevo esa parte, al concebirse como un todo en función de su propio límite, o bien tocará como un todo otra parte entera, o bien tocará con alguna parte alguna otra parte, y así hasta el infinito. Por tanto,
tampoco una parte toca otra parte. Y además, tampoco un todo 262
toca una parte. Porque si el todo toca la parte, entonces el todo, al contraerse en la parte, será parte, y la parte, al expandirse a su vez en el todo, será todo; pues lo que es igual a la parte se corresponde con la parte, y lo que es igual al todo se corresponde con el todo. Pero es algo totalmente disparatado hacer del todo una parte o sostener que la parte es igual al todo. Por tanto,
tampoco el todo toca la parte. Por otro lado, si el todo toca la 263
parte, será menor que sí mismo y a la vez mayor que sí mismo, lo cual es un disparate peor que el anterior. Porque el todo, si ocupa el mismo espacio que la parte, será igual a la parte, y al ser igual a esta resultará menor que sí mismo; y al contrario, la parte, al expandirse completamente en el todo, ocupará el mismo espacio que este, y una vez que ocupe el mismo espa-
cio que el todo, será mayor que sí misma. Y el mismo argumen- 264
to vale también para el caso inverso: en efecto, si el todo no puede tocar la parte por las razones consideradas un poco más

arriba[189], tampoco la parte podrá tocar el todo. De donde se deduce que, si ni el todo toca el todo, ni la parte la parte, ni el todo la parte ni a la inversa, entonces nada toca nada. Y por esa razón, ni existe algo que sea causa de algo, ni algo que sea afectado por algo.

265 Además de esto, si una cosa toca otra cosa, la tocará o cuando algo se le interpone, como un poro o una línea, o bien cuando nada se le interpone. Y si algo se le interpone, no tocará lo que se dice que toca, sino lo que está entre una y otra cosa; en cambio, si una cosa toca la otra sin que haya absolutamente nada
266 entre ambas, entonces habrá unificación pero no contacto. Por lo tanto, tampoco así una cosa toca otra cosa. De donde se deduce que, si para que pueda concebirse el agente y el paciente, es indispensable que previamente se esté de acuerdo en que algo toca algo, pero se ha mostrado que nada está en contacto con nada, entonces hay que afirmar que no existen ni el agente ni el paciente.

Tales son, pues, las aporías planteadas por la causa agente,
267 tanto por sí misma como en compañía del paciente. Pero la argumentación relativa al paciente es también problemática por sí misma[190]. En efecto, si algo experimenta alguna afección, o bien la experimenta lo que es, o bien lo que no es; pero ni lo que es experimenta afección alguna, como vamos a establecer, ni tampoco lo que no es, como vamos a precisar: luego nada expe-
268 rimenta afección. Pues bien, lo que es no experimenta afección, ya que, en cuanto que es existente y posee su propia naturaleza, no experimenta afección; y lo que no es, por el hecho de que no existe en absoluto, no podría experimentar afección. Pero aparte del ser y del no ser, no existe nada: luego nada experimenta

[189] En §§ 262 s.

[190] Para el argumento ontológico desarrollado a continuación, *cf.* *P.* III 104 s.

afección. Por ejemplo, Sócrates muere o cuando existe o cuan- 269
do no existe[191]. Se trata, en efecto, de dos momentos distintos: uno en el que existe y está vivo, y otro en el que ya no existe y ha perecido; por ello debe morir necesariamente en uno de los dos. Pues bien, cuando existe y está vivo, no muere, puesto que no hay duda de que está vivo; pero cuando ha muerto no muere otra vez, ya que estaría muriendo dos veces, lo cual es absurdo.
Por tanto, Sócrates no muere. Y el mismo argumento aplicado 270
en este ejemplo se aplica también a propósito del paciente. En efecto, ni lo que es puede experimentar afección, en cuanto que es existente y viene concebido en virtud de su sustancia originaria, ni tampoco lo que no es, ya que no tiene sustancia en
absoluto: luego nada experimenta afección. Y más claro aún[192]: 271
si lo que es, cuando es existente, experimenta afección, entonces existirán los contrarios al mismo tiempo en la misma cosa; pero los contrarios no se dan al mismo tiempo en la misma cosa: luego lo que es, cuando es existente, no experimenta afección. Pongamos un ejemplo en el que lo que es sea duro por naturaleza y experimente un ablandamiento, como observamos en el caso del hierro. Pues bien, cuando es duro y es existente,
no puede ablandarse, puesto que, si se ablanda cuando es duro, 272
entonces existirán los contrarios en la misma cosa al mismo tiempo, y en la medida en que es existente, será duro, mientras que en la medida en que experimenta la afección siendo existente, será blando. Pero la misma cosa no puede concebirse dura y blanda al mismo tiempo; luego lo que es, desde el mo-
mento en que es existente, no experimenta afección. Y el mis- 273
mo argumento vale también en el caso del color blanco y el color negro. Pongamos, por ejemplo, que lo que es, en la medi-

[191] Se utiliza el mismo ejemplo en *D.* IV 346 y *P.* III 111.

[192] Para el argumento desarrollado a continuación, *cf. P.* III 107, donde se utiliza igualmente el ejemplo del hierro.

da en que es existente, sea blanco y que experimenta la afección de volverse negro. Pues bien, si se considera que lo que es, que es también blanco, experimenta esa afección en el momento en que es blanco, entonces será negro teniendo como propiedades las contrarias, lo cual es absurdo. Por tanto, lo que es, en cuanto que es existente, no experimenta, por naturaleza, afección.
274 Además de esto, si dijéramos que lo que es, cuando es existente, experimenta afección, entonces habría algo que ha llegado a ser antes de haber llegado a ser; pero no hay nada que haya llegado a ser antes de haber llegado a ser; luego lo que es, cuan-
275 do es existente, no experimenta afección. En efecto, si lo que es, en cuanto que es existente, es duro, entonces es duro y no blando; y si es blando, será blando antes de haber llegado a ser blando. Porque en la medida en que es existente, es duro y no blando todavía, pero en la medida en que se considera que experimenta la afección en el momento en que es existente, llegará a ser blando antes de haber llegado a ser blando. Pero, obviamente, tal cosa es absurda; luego hay que afirmar que lo
276 que es, en cuanto que es existente, no experimenta afección. Y de la misma forma, tampoco lo que no es, cuando no es existente, experimenta afección. Pues lo que no es no tiene ninguna propiedad, y lo que no tiene ninguna propiedad tampoco tiene la propiedad de experimentar afección; por tanto, tampoco lo que no es experimenta afección alguna. Y si ni lo que es ni lo que no es experimenta afección alguna, y aparte de estas alternativas no hay nada, entonces el paciente no es nada.

277 Además, si existe algo que experimente afección, o bien la experimenta por adición, o por sustracción, o por alteración y cambio; pero ni existe adición alguna, ni sustracción, ni cambio y alteración, como vamos a exponer; luego nada experimenta
278 afección. En efecto, al igual que, en el caso de los nombres, se producen ciertas modificaciones por medio de estos tres mecanismos, y del nombre «delfín», si se le quita la primera sílaba,

sale otro nombre distinto, «fin»[193], y si a este último se le añade la misma sílaba se forma el nombre anterior, y cambiando la posición de las letras, del nombre «arconte», por ejemplo, sale «Caronte», así también podría decirse que los cuerpos experimentan afecciones de tres maneras: o bien por sustracción (por 279 ejemplo los que disminuyen) o por adición (por ejemplo los que aumentan) o por alteración y mutación (como los que pasan de la salud a la enfermedad). Por lo tanto, si puede mostrarse que nada se sustrae de nada, y que nada se añade a nada, y que nada cambia a partir de nada, automáticamente quedará establecido que el paciente no es nada. Pero hablemos en primer lugar de la 280 modificación por sustracción[194].

Si algo se sustrae de algo, o bien un cuerpo se sustrae de un cuerpo, o algo incorpóreo de algo incorpóreo, o un cuerpo de algo incorpóreo, o algo incorpóreo de un cuerpo; pero ni un cuerpo se sustrae de un cuerpo, como vamos a mostrar, ni algo incorpóreo de algo incorpóreo, según vamos a precisar, ni un cuerpo de algo incorpóreo o algo incorpóreo de un cuerpo, como vamos a establecer: luego nada se sustrae de nada. Pues 281 bien, que algo incorpóreo sea sustraído de algo incorpóreo es un imposible, pues lo sustraído de algo no es intangible, en cambio lo incorpóreo, al ser intangible, no se presta a sustracción y separación. De ahí también que hablen sin fundamento 282 los matemáticos cuando dicen que van a cortar en dos partes iguales una recta dada[195]. Pues la recta que se nos muestra en la pizarra tiene longitud y anchura sensibles, mientras que la línea

[193] Hemos adaptado a nuestra lengua los términos originales griegos utilizados en este ejemplo (κωβιός, «gobio» / βίος, «vida»); no así en el siguiente, que puede mantenerse en español con sólo transcribir los términos (ἄρχων / χάρων).

[194] *Cf. P.* III 85-93.

[195] *Cf.* EUCLIDES, *Elem.* I, prop. 10. Por otra parte, los §§ 282-283 son paralelos a *M.* III 109-111.

recta concebida por ellos es «longitud sin anchura»[196]. La que se muestra en la pizarra no será una línea, y los que se proponen
283 cortarla no cortan la línea real, sino la que no es real. Por otro lado, puesto que, según la conciben ellos, la línea está compuesta de puntos, supongamos una línea recta compuesta de un número impar de puntos, por ejemplo nueve, y que ellos, según dicen, cortan en dos partes iguales. Pero al cortarla, obviamente, o tendrán que dividir el quinto punto (es decir, el que se concibe como intermedio entre los cuatro primeros y los otros cuatro) o harán dos segmentos, uno de cuatro puntos y el otro de cinco. Ahora bien, no podrán afirmar que cortan el quinto punto, porque, según ellos, el punto carece de partes[197], y lo carente de partes es imposible concebirlo como dividido en partes. Sólo les queda, pues, hacer de la línea dos segmentos, uno de cuatro puntos y el otro de cinco; pero esto es absurdo, una vez más, y va contra su propia premisa, pues se comprometen a dividir científicamente la línea recta dada en dos segmentos iguales, pero la dividen en dos desiguales.

284 El mismo argumento puede aplicarse también al círculo. En efecto, afirman estos que el círculo es «una figura plana delimitada por una sola línea y en la cual todas las rectas trazadas desde el centro hasta la circunferencia son iguales entre sí»[198]. Dadas estas condiciones, el problema propuesto es cortar el círculo en dos partes iguales; pero esto es imposible. Porque el centro, que está situado justo en el medio del círculo, o bien es cortado en dos por la bisección del círculo, o bien pasa a formar
285 parte de una de las dos secciones. Pero que sea cortado en dos

---

[196] *Cf.* EUCLIDES, *Elem.* I, def. 2. La misma definición (que se encuentra también en *D.* I 99 y IV 279) será discutida a fondo en §§ 390 ss.

[197] *Cf.* EUCLIDES, *Elem.* I, def. 1.

[198] *Cf.* EUCLIDES, *Elem.* I, def. 15. La misma definición aparece en *M.* III 107. Por lo demás, los §§ 284-293 son paralelos a *M.* III 112-115.

partes es algo imposible, pues ¿cómo puede concebirse dividido en partes aquello que no tiene partes? Mientras que si pasa a formar parte de una de las dos secciones, las secciones no resultan iguales y el círculo no queda dividido por la mitad. Además, 286
la secante de la línea o del círculo, o es corpórea o es incorpórea. Pero ¿cómo podría concebirse como corpórea? Porque lo cortado (esto es, la línea y el círculo) es intangible e incorpóreo y cae fuera de nuestra aprehensión; y siendo así, no podría ser cortado por un cuerpo, pues lo cortado por un cuerpo debe experimentar afección y ser tocado, en cambio lo incorpóreo, por naturaleza, ni toca ni es tocado. De manera que no es posible concebir que la línea es cortada y el círculo dividido por un cuerpo. Y tampoco por algo incorpóreo, ciertamente. Porque si 287
lo que divide la línea o el círculo es incorpóreo, entonces o un punto corta un punto, o una línea corta una línea. Pero ni un punto está en disposición de cortar un punto, ni una línea de cortar una línea; antes bien, un punto no podrá cortar un punto, 288
puesto que ambos carecen de partes, y ni el que corta tiene partes con las que pueda cortar ni el cortado tiene partes por las que pueda ser cortado. A su vez, tampoco una línea podrá divi- 289
dir una línea. Porque tanto si la secante se une a la línea cortada formando un ángulo agudo, como si lo hace formando un ángulo recto, necesariamente debe unirse en uno de sus propios puntos con un punto de la línea dividida. Así pues, dado que el punto de unión de la secante carece de partes, y que igualmente carece de partes el de la línea cortada, no habrá división alguna, por el hecho de que ni la secante tiene capacidad natural para cortar, al carecer de partes, ni la línea cortada para ser cortada, al estar totalmente privada de partes. Y desde luego tampoco se 290
puede decir que la secante corte la línea cayendo entre dos puntos de la línea cortada, pues esto es más absurdo que lo anterior. Porque, en primer lugar, es imposible que, en una línea que es

continua, caiga un límite justo en el medio[199], sino que por fuer-
291 za hay que pensar que la secante pasa por un punto. En segundo lugar, aunque se conceda que la secante corta la línea pasando entre dos puntos de la línea cortada, el resultado será peor para los geómetras. Porque o bien los puntos que componen la línea son tan continuos que no admiten que pase entre ellos ningún punto procedente de fuera, o bien la línea compuesta por ellos
292 no será una línea continua y unitaria. Y si son tan continuos que entre ellos no hay espacio concebible para un punto, entonces, para que la secante divida en dos la línea, una de dos: o hay que pensar que el punto por el que pasa se divide en dos, o, si esto resulta imposible, pensar que los puntos existentes en la línea se retiran y dejan entre ellos un espacio o intervalo, juntándose ya de un lado, ya del otro; pero ambas alternativas son absur-
293 das, ya que ni un punto puede ser cortado, según hemos señalado anteriormente[200], por el hecho de que carece de partes, ni los puntos de la línea cortada están por naturaleza en disposición de retirarse, pues son inamovibles. Lo incorpóreo, por lo tanto,
294 ni es sustraído de algo incorpóreo ni admite la sustracción. Y aunque los geómetras quieran enseñar que algo se sustrae de algo basando su argumentación en las líneas y círculos sensibles, es decir, en los que se ven sobre la pizarra[201], no podrán; porque no puede concebirse que haya sustracción alguna ni de la línea entera o del círculo entero ni de una parte, como explicaremos un poco más adelante[202], cuando, avanzando en nuestro discurso, lleguemos a la investigación acerca de los cuerpos seccionados.

---

[199] Porque se rompería la continuidad de la línea.

[200] En § 288.

[201] *Cf.* § 282.

[202] En §§ 297 ss. y sobre todo en §§ 331 ss., cuando se aborde en profundidad la cuestión del todo y la parte.

Ahora, tras haber mostrado concisamente que nada incorpó- 295
reo puede sustraerse de nada incorpóreo, queda por decir si
un cuerpo puede separarse de un cuerpo, o algo incorpóreo de un
cuerpo, o un cuerpo de algo incorpóreo. Pero que se sustraiga 296
un cuerpo de algo incorpóreo es de por sí inconcebible, y que
algo incorpóreo se separe de un cuerpo es algo imposible. En
efecto, lo que sustrae algo debe tocar aquello a lo que se sustrae
algo, pero lo incorpóreo es intangible, y ya se ha demostrado la
imposibilidad del contacto[203]; de manera que tampoco algo in-
corpóreo podrá nunca separarse de un cuerpo. Por otro lado, lo
separado de algo es, como si dijéramos, una parte de aquello de
lo cual se separa, mientras que lo incorpóreo no podrá ser una
parte del cuerpo. Y desde luego, tampoco un cuerpo puede sus- 297
traerse de un cuerpo[204]. En efecto, si un cuerpo se sustrae de un
cuerpo, entonces o lo igual se sustrae de lo igual o lo desigual
de lo desigual; pero ni lo igual puede sustraerse de lo igual,
como vamos a explicar, ni lo desigual de lo desigual, como va-
mos a señalar; luego un cuerpo no se sustrae de un cuerpo. Pues 298
bien, lo igual no podrá sustraerse de lo igual (por ejemplo, un
codo sustraerse de un codo), puesto que tal cosa no será una
sustracción, sino una eliminación total del objeto. Es más, o 299
haremos la sustracción del codo mientras este se mantiene
como tal, o la haremos cuando este ya no se mantiene como tal.
Y si la hacemos mientras se mantiene, duplicaremos el codo, en
vez de disminuirlo, pues ¿cómo permanecerá el codo como tal
codo tras haberle sustraído un codo? Pero si la hacemos cuando
no se mantiene, dejamos en nada lo que recibirá la sustracción,
pues de las cosas que no existen es imposible que se sustraiga
nada. En consecuencia, lo igual no se sustrae de lo igual. Y 300
desde luego tampoco lo desigual de lo desigual. Porque si es

[203] En §§ 258-266.

[204] Los §§ 297-307 son paralelos a *P*. III 85-88.

así, entonces o lo mayor será sustraído de lo menor (por ejemplo, un codo sustraído de un palmo), o lo menor de lo mayor (por ejemplo, el largo de un palmo sustraído del largo de un
301 codo). Pero lo mayor no podrá sustraerse de lo menor, pues lo sustraído de algo debe estar contenido en aquello a partir de lo cual se hace la sustracción, pero lo mayor no está contenido en lo menor. Y por esta razón, igual que no se puede sustraer seis de cinco (pues el seis no está contenido en el cinco), de la misma manera tampoco es posible sustraer lo mayor de lo menor, pues lo mayor no está contenido en lo menor. Por con-
302 siguiente, lo mayor no se sustrae de lo menor. Y desde luego tampoco lo menor de lo mayor[205]. Porque, como decíamos[206], lo sustraído de algo debe estar contenido en aquello a partir de lo cual se hace la sustracción. Pero obviamente lo menos no está contenido en lo más, pues, si así fuera, se seguiría que también lo mayor y lo más está contenido en lo menor, y ya se ha señalado que esto es imposible. De manera que tampoco lo menor estará contenido en lo mayor, y de esta forma tampoco
303 se sustraerá. Veamos, con los ejemplos aportados por los aporéticos, cómo se respeta realmente la consistencia lógica de la argumentación[207]. En efecto, si el cinco está contenido en el seis en el sentido de lo menor en lo mayor, por fuerza también el cuatro está contenido en el cinco en el sentido de lo menor en lo mayor, y el tres en el cuatro, y el dos en el tres, y el uno en el dos, y por esta razón en el número seis están contenidos

---

[205] Para el argumento contra la sustracción desarrollado a continuación, *vid.* G. Sillitti, «Aristotele e un'argomentazione scettica contro il numero. A proposito di *Adv. math.* IX, 302-307», en G. Giannantoni (ed.), *Lo scetticismo antico*, vol. I, Nápoles, 1981, págs. 81-91.

[206] En § 301.

[207] Un ejemplo similar al que se ha desarrollado a continuación servirá también en *P.* II 216 s. para la demostración de que las partes no están incluidas en el todo.

necesariamente el cinco, el cuatro, el tres, el dos y el uno, lo
que da quince. Pero si en el seis, por su propia definición, está 304
contenido el quince, por fuerza en el cinco estarán contenidos
el cuatro, el tres, el dos y el uno, lo que da diez. Y del mismo
modo que en el cinco está contenido el diez, así también en el
cuatro estará el tres, el dos y el uno, es decir, el seis, y, por
analogía, en el tres estará el dos y el uno, lo que da otro tres,
y en el dos restante estará el uno. Sumados así los números 305
contenidos en el seis (es decir, el quince, el diez, el seis, el
tres y el uno), resultará que el número seis contiene el número
treinta y cinco[208]. Y si esto también se concede, entonces el 306
seis será capaz de contener números infinitos un número infi-
nito de veces, porque a su vez el treinta y cinco será capaz de
contener los números subsiguientes, por ejemplo el treinta y
cuatro, y este el treinta y tres, y este el treinta y dos, y así, por
disminución, hasta el infinito. Pero si, para que algo se sus- 307
traiga de algo, lo sustraído debe estar contenido en aquello a
partir de lo cual se hace la sustracción, y se ha demostrado
que ni lo mayor está contenido en lo menor ni lo menor en lo
mayor, ni por supuesto tampoco lo igual en lo igual (pues el
continente debe ser mayor que el contenido, mientras que
lo que es igual a algo no es ni menor ni mayor que aquello a

[208] El equívoco en el que se basa la argumentación de Sexto recae en la confusión entre «suma» y «unión» (ambos sentidos los recoge el participio συντιθέμενα, que hemos traducido por «sumados» al comienzo de esta frase). Como aclaran GALLEGO y MUÑOZ en su citada traducción de los *Esbozos pirrónicos*, pág. 212, n. 118, «ningún matemático concedería que unir partes equivalga a sumar sus números de elementos, a menos que esas partes sean disjuntas. Por ejemplo, si de diez amigos ocho beben y siete fuman, lo único que se concluye es que hay al menos cinco que beben y fuman, pues 10 = 8 + 7 – 5». *Cf.* también *M.* I 112-114, donde, en una aplicación similar de este peculiar cálculo paradójico, el número de vocales griegas se hace ascender a cuarenta y tres.

lo que es igual), entonces hay que afirmar que nada se sustrae de nada.

308 Además[209], si algo se sustrae de algo, o un todo se sustrae de un todo, o una parte de una parte, o una parte de un todo, o un todo de una parte; pero ni un todo se sustrae de un todo, ni una parte de una parte, ni un todo de una parte, ni una parte de un todo, como vamos a establecer; luego nada se sustrae de nada.
309 Pues bien, que el todo se sustraiga del todo es completamente imposible: nadie, en efecto, sustrae un codo de un codo, ni una cotila de una cotila[210], puesto que tal cosa no será una sustrac-
310 ción de algo, sino una eliminación completa del objeto. Pero también es inconcebible decir que el todo se sustrae de la parte, pues la parte es menor que el todo, y el todo es mayor que la parte, y decir que de lo menor se sustrae lo mayor es totalmente inverosímil. Porque de ninguna manera reside el todo en la parte, para que se haga la sustracción a partir de ella, sino que es
311 la parte la que reside en el todo. Queda, pues, lo que parece ser la alternativa más verosímil: que se sustraiga la parte del todo, o bien la parte de la parte. Pero esto resulta también algo inviable. Examinemos nuestra afirmación, como es costumbre entre los
312 escépticos, con el ejemplo del número[211]. Sea, en efecto, una decena, y sustraígase de ella una unidad. Pues bien, la unidad sustraída o se sustrae de la decena dada, o bien del conjunto de nueve que queda después de la resta; pero no se sustrae ni del conjunto de nueve ni de la decena, como vamos a mostrar; luego la unidad no se sustrae de la decena, de lo cual se sigue que
313 nada se sustrae de nada. En efecto, si la unidad se sustrae de la

[209] Los §§ 308-317 son paralelos a *P.* III 88-93. Para §§ 308-311, *cf.* también *M.* I 162 s.

[210] La κοτύλη era una medida griega de líquidos (alrededor de un cuarto de litro).

[211] La argumentación desarrollada a continuación, en §§ 312-319, es paralela a *M.* IV 24-30 (aunque en un orden algo diferente).

decena, entonces o bien la decena es una cosa distinta al margen de las unidades particulares, o bien [la decena es][212] la agrupación de las unidades particulares. Pero no es lógico que la decena sea distinta de las unidades particulares, pues si se suprimen estas se suprime aquella, y si se dan estas está presente aquella.
En cambio, si la decena está en las propias unidades, entonces 314
siempre que digamos que de la decena se sustrae la unidad, puesto que la decena no es nada al margen de las unidades, estaremos admitiendo que la unidad se sustrae de cada una de las unidades; y también, empero, de sí misma, por el hecho de que la
decena se concibe como inclusiva de la unidad. Y dado que se 315
sustrae una sola unidad de cada unidad y de sí misma, la resta de una sola unidad se identificará con la resta de la decena. Pero es absurdo decir que la resta de la unidad es en realidad resta de la decena. Luego también es absurdo sostener que de la decena se sustrae una unidad. Y desde luego, tampoco podremos decir que esta se sustrae del conjunto de nueve restante. En efecto, si la unidad se sustrae del conjunto de nueve, entonces tras la sustracción de aquella el conjunto de nueve no debería verse como completo, pues aquello de lo que se sustrae algo no permanece completo tras la sustracción, ya que, de ser así, no habrá habido
sustracción alguna en ello. Por otro lado, si la unidad se sustrae 316
del conjunto de nueve restante, o se sustrae de la totalidad del conjunto de nueve o de su última unidad. Pero ni se sustrae de la totalidad del conjunto de nueve, puesto que, al no ser este una cosa distinta al margen de las unidades particulares, la resta de la unidad se identificaría con la resta del conjunto de nueve, lo
cual sería absurdo, ni se sustrae de su última unidad, puesto 317

[212] Nos parece razonable aceptar la eliminación propuesta por RÜSTOW de la parte del texto que dejamos entre corchetes, por considerarlo una glosa o añadido superfluo; de hecho, RUSSO-INDELLI directamente no la traducen, aunque no dan ninguna justificación.

que, en primer lugar, la unidad carece de partes y es indivisible, y, en segundo lugar, ¿cómo queda íntegro el conjunto de nueve y no ⟨disminuye⟩[213] en una unidad? Y si la unidad no se sustrae ni de la decena ni del conjunto de nueve restante, y al margen de estas alternativas no es posible concebir una tercera, entonces hay que afirmar que la unidad no se sustrae de la decena.
318 Además de esto, si la unidad se resta de la decena, o se resta de la decena mientras esta se mantiene todavía como tal o cuando no se mantiene; pero una unidad no se resta nunca de la decena ni mientras esta se mantiene ni cuando no se mantiene, y fuera del ser y del no ser no existe nada: luego una unidad no se sus-
319 trae de la decena. En efecto, es evidente por sí mismo que la unidad no se sustrae de la decena mientras esta se mantiene como tal, porque, en la medida en que se mantiene como decena, nada se sustrae de ella. Y es absurdo, a su vez, que se sustraiga de la decena cuando esta no se mantiene como tal, puesto que de lo que no existe tampoco puede sustraerse nada.
320 Luego nada se sustrae de nada[214]. Y el mismo argumento sirve también para la sustracción de las cosas mensurables, por ejemplo la cotila que se sustrae de un congio[215] o el palmo que se sustrae de un codo. Habrá que decir, en efecto, que la sustracción se hace o del congio entero o de una parte, y también o del congio mientras se mantiene como tal o cuando no se mantiene; pero en ninguno de estos casos se verifica la sus-

---

[213] Frente a la laguna establecida por MUTSCHMANN, adoptamos el añadido de RÜSTOW, aceptado también por BURY y por RUSSO-INDELLI: *vid. supra* nuestra nota textual.

[214] *Cf. M.* I 162.

[215] Traducimos así, con la palabra española procedente del equivalente romano (*congius*, procedente a su vez de la misma raíz griega), el término griego χοῦς, medida de líquidos equivalente a doce cotilas, esto es, unos tres litros. El codo, por su parte, valía seis palmos, o sea unos cuarenta y cinco centímetros.

tracción, como hemos establecido; por lo tanto, tampoco de esta manera se sustrae una cosa de otra.

Bien, ha quedado del todo claro, a partir de los argumentos 321
precedentes, que la sustracción no es nada; expliquemos a continuación que tampoco una cosa se añade a otra[216]. Dado, pues, un cuerpo de un codo de largo, y añadido a este cuerpo otro de un palmo, de manera que el cuerpo formado por el cuerpo dado y por la adición resulte de siete palmos, yo me pregunto: ¿en
qué cuerpo se ha dado la adición del palmo? Porque o bien el 322
palmo se ha añadido a sí mismo, o bien al codo preexistente, o bien a la magnitud de siete palmos producto de ambos; pero ni el palmo se añade a sí mismo, ni al codo preexistente, ni a la magnitud producto de ambos (es decir, del codo preexistente y
de la adición); luego nada se añade a nada. En efecto, el palmo 323
no ha podido añadirse a sí mismo, pues al no ser algo distinto de sí mismo, y como no se duplica a sí mismo en virtud de la adición, no ha podido añadirse a sí mismo. Y si se añade al codo dado, ¿cómo es que no se iguala con este, a cuya totalidad se añade, y forma dos codos, de manera que el mayor se haga menor y el menor, mayor? Porque si, con la adición, el palmo se iguala con el codo y el codo con el palmo, entonces el codo, que es mayor, al igualarse con el menor se hará menor, y el palmo, que es pequeño y se iguala con el codo, se convertirá en mayor.
Pero si el palmo no se añade ni a sí mismo ni al codo preexis- 324
tente, sólo queda decir que se añade a la magnitud de siete palmos producto de ambos. Lo cual, una vez más, va contra toda lógica, porque lo que recibe la adición debe preexistir a la adición, pero lo resultante de ambos de ningún modo preexiste a ambos. Luego lo que se añade no se añade al resultado de la
adición y de la cosa preexistente. Además, la adición es distinta 325
de su resultado, y temporalmente no coincide con él; pues cuan-

[216] Para los §§ 321-327, *cf. P.* III 94-96 y *M.* I 165-168.

do está haciéndose la adición, todavía no existe el resultado de ambos[217], y cuando existe lo que ha resultado de ambos, ya no existe adición. De manera que el palmo tampoco se añade al resultado de la adición y el codo preexistente. Pero, puesto que, una vez más, lo que se añade no se añade ni a sí mismo ni al objeto preexistente ni a la suma de ambos, entonces no se añade a nada en absoluto.

326 Es posible también suscitar la misma dificultad en el caso de los números. En efecto, si tenemos un cuatro y a este se le añade un uno, hay que averiguar a cuál se aplica la adición. La unidad se añade, efectivamente, o a sí misma, o al cuatro, o al cinco que es producto de ambos. Pero no se añade a sí misma, por el hecho de que lo que se añade a algo es una cosa distinta de aquello a lo que se añade, mientras que la unidad no es distinta de sí misma, y también por el hecho de que no se duplica
327 a sí misma convirtiéndose en dos. Ni tampoco se añade al cuatro, ya que ni se iguala con él ni lo duplica; pues lo que se añade al cuatro entero, que no es una cosa distinta de sus cuatro unidades particulares, es un cuatro. Y desde luego, la unidad tampoco se añade al cinco que es producto de esta y del cuatro, porque el cinco no preexiste a la adición, y lo que se añade debe añadirse siempre a algo preexistente. Luego nada se añade a nada.

328 Pero si nada se sustrae de nada, como ha quedado demostrado, ni nada se añade a nada, como hemos explicado, es evidente que tampoco cambia nada a partir de nada, pues el cambio es
329 sustracción de algo y adición de algo[218]. Y dado que no existen estas cosas, tampoco debe existir el paciente, puesto que de he-

[217] Es decir, el objeto o valor dado («lo que recibe la adición») y la adición («lo que se añade» al objeto dado), como se ha dicho en el parágrafo anterior y se repite en la frase siguiente.

[218] *Cf. P.* III 97.

cho la afección se produce de alguna de estas maneras[219], pues no cabe concebir que algo pueda experimentar afección de otra forma que no sea según estas modalidades.

Las dificultades concernientes a este tema están conectadas 330 también, en cierto modo, con las concernientes al todo, e igualmente con la investigación sobre la parte, puesto que la sustracción es, al parecer, sustracción de una parte a partir de un todo, y la adición es, a su vez, adición de un todo. Razón por la cual, si se demuestra que el discurso sobre el todo y la parte es inviable, se pondrán de relieve con mayor claridad las aporías previamente señaladas acerca de la adición y la sustracción y del paciente y el agente. Pero expliquemos a continuación la dificultad de definir qué es el todo y qué es la parte.

Sobre el todo y la parte

La investigación sobre el todo es ne- 331 cesaria para los físicos, pues es absurdo que estos, que declaran decir la verdad acerca del todo y de la totalidad de las cosas, no sepan qué es el todo y qué son las partes, pero también lo es para los escépticos, al objeto de refutar la temeridad de los dogmáticos[220]. Y de hecho, los filósofos estoicos[221] suponen que 332 hay diferencia entre el todo y la totalidad, pues llaman todo al mundo, y totalidad al vacío externo junto con el mundo, y por eso dicen que el todo es finito (pues el mundo es finito), mientras que la totalidad es infinita (pues así es el vacío exterior al mundo). Epicuro, en cambio, suele llamar indistintamente todo 333

---

[219] Como se ha dicho en §§ 277-279.

[220] Para los §§ 331-337, *vid.* el comentario de B. PÉREZ-JEAN, *Dogmatisme et scepticisme. L'héraclitisme d'Énésidème*, Villeneuve d'Ascq, 2005, págs. 234-237.

[221] *SVF* II 524. Los términos que traducimos por «el todo» y «la totalidad» son τὸ ὅλον y τὸ πᾶν; para esta distinción estoica, *cf.* también *SVF* II 522 y 523.

y totalidad tanto a la naturaleza de los cuerpos como a la del vacío; unas veces, en efecto, afirma que «la naturaleza de todas las cosas es cuerpos y vacío»[222], mientras que otras dice que «la totalidad es infinita en ambos sentidos, tanto por lo que respecta a los cuerpos como por lo que respecta al vacío», es decir, respecto al número de los cuerpos y respecto a la magnitud del vacío, dado que la infinitud de lo uno se extiende paralelamente
334 a la de lo otro. Y quienes niegan totalmente la existencia de vacío, como los peripatéticos[223], aplican el concepto de todo y de totalidad solamente a los cuerpos, pero no al vacío también.
335 Pero hay también una pequeña controversia respecto a la parte[224]. En efecto, Epicuro sostenía que «la parte es una cosa distinta respecto del todo, como lo es el átomo respecto del compuesto», desde el momento en que aquel carece de cualidades, mientras que el compuesto está dotado de ellas, y puede ser blanco o negro o tener en general algún color, o bien ser calien-
336 te o frío o poseer alguna otra cualidad. Los estoicos[225], en cambio, afirman que la parte ni es una cosa distinta respecto del todo ni se identifica con él: la mano, por ejemplo, ni se identifica con el hombre (pues no es un hombre) ni es una cosa distinta al margen del hombre (pues está incluida en la concepción del
337 hombre como hombre)[226]. Y Enesidemo, siguiendo a Heráclito[227], afirma que la parte es a la vez distinta e idéntica respecto del todo; la sustancia, en efecto, es todo y es parte: todo en rela-

[222] Epicuro, frag. 75 Usener. Tanto la cita siguiente como la que aparece en § 335 no se recogen en la recopilación de Usener ni en la de Arrighetti.

[223] Para las investigaciones aristotélicas sobre el vacío, *cf. Física* IV 6 ss. (213a12 ss.).

[224] Para los §§ 335-337, *vid.* U. Burkhard, *Die angebliche Heraklit-Nachfolge des Skeptikers Aenesidem*, Bonn, 1973, págs. 123 ss.

[225] *SVF* II 524.

[226] El mismo ejemplo se utiliza en *D.* I 277 y V 24.

[227] Sobre esta expresión, *vid.* nuestra nota a *D.* I 349.

ción con el universo, y parte en relación con la naturaleza concreta de tal o cual ser vivo. El propio término «partícula» se utiliza en dos sentidos: unas veces para indicar algo diferente a la noción de la parte propiamente dicha (y en este sentido afirman que una partícula es parte de una parte, como un dedo es parte de la mano, o una oreja es parte de la cabeza), y otras, en cambio, para indicar no algo diferente, sino idéntico a la parte de un todo (y en este sentido afirman que una partícula[228] es
aquello que completa el todo). Pero, una vez puntualizadas es- 338
tas distinciones, y entendiendo el todo como el resultado de la compleción mediante las partes, procedamos, pues, a nuestra investigación.

Pues bien[229], si existe algo que sea un todo (por ejemplo un hombre, un caballo, una planta o una nave, pues estos son nombres de cosas enteras), o bien es distinto de sus partes y se concibe según su propia entidad y sustancia, o bien se llama
todo al conjunto de sus partes. Pero el todo no podría ser dis- 339
tinto de sus partes, ni según la evidencia ni en función del concepto. Según la evidencia, porque, si el todo fuera algo distinto y separado de las partes, al eliminarse las partes tendría que observarse que el todo permanece; pero tan lejos está el todo (por ejemplo una estatua) de mantenerse como tal cuando se eliminan todas sus partes, que incluso con que se elimine una sola parte se observa ya que el todo no se mantiene como un
todo. Tampoco en función del concepto, porque el todo se con- 340

[228] Como BURY, leemos μόριον, que era, por lo demás, la lectura habitual de las ediciones hasta MUTSCHMANN, quien restableció en cambio la lectura manuscrita (μέρος, «parte»), erróneamente en nuestra opinión. RUSSO-INDELLI no anotan nada al respecto, por lo que se supone que aceptan, como FLÜCKIGER, la lectura de MUTSCHMANN, pero en cambio traducen «particella» y no «parte».

[229] Para los §§ 338 s., *cf. M.* I 134; en general, para la argumentación desarrollada en §§ 338-349, *cf. P.* III 98-101.

cibe como «aquello a lo que no le falta ninguna parte». Y por esto, si el todo es distinto de las partes, al todo le faltarán todas las partes, y así ya no existirá el todo. Por otro lado, el todo pertenece a las cosas relativas, pues igual que se concibe como un todo en relación a sus partes, y de la misma manera que la parte es parte de algo, así también el todo es todo como resultado de ciertas partes. Pero las cosas relativas deben coexistir unas con otras y ser inseparables las unas de las otras. Luego el
341 todo no es distinto de sus partes ni está separado de ellas. Queda, pues, decir que las partes son el todo. Pero si las partes son un todo, entonces o todas las partes son un todo, o bien algunas partes, o bien solamente una de ellas. Y solamente una de las partes no podría ser un todo, pues de cierto que la cabeza del hombre no es todo el hombre, ni lo es el cuello o la mano o
342 alguna otra parte similar. Y desde luego tampoco algunas partes serán el todo. En primer lugar porque, si algunas partes son un todo, entonces las restantes no serán partes del todo, lo cual es absurdo. Y además que el propio concepto del todo se verá trastocado, puesto que, si algunas partes son un todo, entonces es falso lo de que un todo es «aquello a lo que no le falta ninguna parte»[230], pues le faltan algunas. De manera que un todo
343 no es ni una única parte ni algunas partes. Pero si todas las partes son el todo, y el todo no es más que el conjunto de sus partes, entonces ni el todo será todo ni las partes resultarán ser partes[231]. En efecto, igual que una distancia no es nada al margen de las cosas distanciadas, ni un envigado al margen de las vigas colocadas de una cierta manera, ni un puño al margen de la mano puesta en una determinada posición, así, si un todo no es nada al margen del conjunto de sus partes, tampoco las par-
344 tes resultarán ser partes. Es más, al igual que, si no existe algo

[230] Como se ha dicho en § 340.

[231] Para los §§ 343-346, *cf. M.* I 135-137.

derecho, tampoco hay algo izquierdo, y si no se concibe un arriba, tampoco se concibe un abajo, de la misma forma, si no existe el todo, ni las partes se conciben como partes ni existirá parte alguna. Pero admítase que todas las partes son el todo, 345
e incluso así habrá que indagar qué cosa es lo que completan estas partes: si completan un todo, o si se completan unas a otras, o si cada una se completa a sí misma. Pero ni son partes del todo, ni partes unas de otras, ni cada una de sí misma, como vamos a precisar; luego no son partes de nada. Partes de un todo, en efecto, no podrían ser, porque el todo no es nada al margen de estas, sino que estas mismas, según se afirma, son el todo. Y tampoco serán partes unas de otras. Porque las partes 346
de algo están incluidas en aquellas cosas de las que son partes, igual que en un hombre está incluida la mano y en una mano está incluido el dedo; pero las partes del hombre tienen consistencia por separado y no se incluyen unas en otras, pues ni la mano izquierda completa la derecha, ni la mano derecha completa la izquierda, ni el pulgar completa el índice, ni las manos completan la cabeza, sino que cada una de estas cosas ocupa su propio lugar. Así pues, tampoco las partes son partes unas de 347
otras. Y, desde luego, tampoco lo son cada una de sí misma, pues es imposible que algo sea parte de sí mismo. Por tanto, si el todo no es distinto de las partes, y tampoco las propias partes se identifican con el todo, entonces el todo no es nada. Ade- 348
más, se dice que la parte, por ejemplo la cabeza, completa al hombre entero y es parte del hombre; y el hombre, obviamente, se ve como hombre incluyendo la cabeza; luego la cabeza también se completa a sí misma y resulta parte de sí misma. Y por esta razón es a la vez mayor y menor que sí misma: porque, en la medida en que se concibe como completada por sí misma, es mayor que sí misma, pero en la medida en que es ella la que completa, es menor. La misma aporía vale también para una 349
planta y para un codo y, en general, para todas las demás cosas

a las que se aplica el concepto de todo; en efecto, puesto que el palmo se concibe como parte de un codo[232] (ya que el codo se concibe como codo incluyendo el palmo), el palmo es capaz de completarse a sí mismo y a la vez es parte de sí mismo. Lo cual es absurdo y queda, en suma, al margen de las nociones comúnmente aceptadas.

350 Esta aporía se aplica también a las partes del discurso[233]. En efecto, en el caso de un verso como este:

La cólera canta, oh diosa, de Aquiles Pelida,

se ha de indagar de qué cosa son partes las palabras «la cólera», «canta», «oh diosa», «de Aquiles» y también «Pelida». Pues o bien el verso entero es otra cosa distinta de estas partes, o bien la suma de estas se identifica con el verso. Y aquí hay que introducir las dificultades que se han planteado anteriormente. Si «la cólera» es una parte del verso entero, también resultará ser una parte de sí misma, puesto que el verso entero se concibe con
351 ella incluida; y si es una parte del resto del verso, es decir, de «canta, oh diosa, de Aquiles Pelida», entonces surgirá, cómo no, una dificultad aún mayor. Porque la parte de algo está incluida en aquello de lo que es parte, pero «la cólera» no está incluida en «canta, oh diosa, de Aquiles Pelida»; luego «la cólera» no es una parte del verso entero.

352 Ante tales dificultades planteadas en este tema, los dogmáticos[234], para procurarse un pequeño respiro, suelen decir que el

[232] *Cf.* § 321.

[233] Para el argumento «lingüístico» que se desarrolla en §§ 350 s., *cf. M.* I 139 s., donde se cita también el mismo verso homérico (*Ilíada* I 1, citado igualmente en *D.* II 80) a propósito de la relación que se establece entre el todo y las partes.

[234] Los §§ 352 s. constituyen el frag. *SVF* II 80. Lo más probable, en efecto, es que, con el genérico «dogmáticos», Sexto se refiera aquí concretamente

objeto externo y perceptible no es ni todo ni parte, sino que somos nosotros los que le aplicamos el concepto del todo y de la parte. El todo, en efecto, pertenece a las cosas relativas[235], 353
pues se concibe como todo en relación a sus partes. Y las partes, a su vez, pertenecen también a las cosas relativas, pues se conciben como partes en relación con el todo. Pero las cosas relativas están en nuestra memoria asociativa[236], y nuestra memoria asociativa está en nosotros; por lo tanto, el todo y la parte están en nosotros. Y el objeto externo perceptible no es ni todo ni parte, sino una cosa real a la que nosotros aplicamos nuestra propia memoria asociativa. Pero a estos hay que repli- 354
carles, en primer lugar, que es absurdo decir que el cuello o la cabeza no son partes complementarias del hombre externo, sino de nuestra memoria asociativa. Y si la cabeza y el cuello son complementos del hombre y el cuello está en nosotros, el hombre deberá estar en nosotros, lo cual es absurdo. Por tanto, ni el todo ni las partes residen en nuestra memoria asociativa. «Sí», 355
dirá alguno, «pero es por memoria asociativa que está en nosotros el hombre entero, y este no viene completado por el cuello, que es externo, ni por la cabeza, que es externa, sino, una vez más, por los conceptos que corresponden a estas partes; pues el hombre entero es, en sí mismo, una concepción nuestra». Pero 356
quien dice esto no logra eludir el problema. Porque, una vez más, este hombre que está en nosotros, tanto si se trata de un concepto como de nuestra memoria asociativa, o bien se concibe como distinto respecto de sus partes, o bien las partes se conciben como idénticas al hombre. Pero ninguna de estas dos

a los estoicos: *vid.* D. C. Baltzly, «Who are the mysterious dogmatists of *Adversus Mathematicos* ix 352?», *Ancient Philosophy,* 18 (1998) 145-170.

235 *Cf.* § 340.

236 Sobre el concepto de «memoria asociativa» (συμμνημόνευσις), *vid. D.* I 279, con nuestra nota.

alternativas puede ser real, como hemos establecido[237]. Por consiguiente, la propia idea sucumbe también ante la misma dificultad.
357 Y si esto es así, hay que afirmar que no existe ningún todo. De lo cual se sigue que tampoco existe ninguna parte, ya que ambas cosas son relativas, y cuando de una pareja de cosas relativas se elimina una, con ella se elimina también la otra.

358 Pero basten las aporías planteadas de este modo sobre estas cuestiones; y puesto que ya hemos discutido suficientemente con los dogmáticos acerca de los principios eficientes del universo, pongamos ahora de relieve de manera más general las aporías concernientes tanto a estos principios como a los principios materiales.

Sobre el cuerpo

359 Sobre los elementos superiores y fundamentales[238], aunque la mayoría de las teorías tienen sus particularidades específicas, las principales posiciones son dos: unos dijeron, en efecto, que los elementos de las cosas que existen son cuerpos, mientras que otros dijeron que son incorpóreos.
360 Entre quienes afirmaron que son cuerpos, Ferecides de Siros dijo que «la tierra es principio y elemento de todas las cosas»[239]; Tales de Mileto[240] dijo que es el agua, y Anaximan-

[237] *Cf.* §§ 338 ss. y 350 s.

[238] Los §§ 359-364 son paralelos a *P.* III 30-32.

[239] Frag. 7 A 10 Diels-Kranz (aunque, bajo esta referencia, los editores Diels-Kranz solo recogen como fuente del fragmento el citado pasaje paralelo de *P.* III 30). Sobre el poeta teósofo Ferecides de Siros, mitógrafo y cosmólogo del siglo vi a. C., *vid.* L. Käppel, «Pherekydes [1] Ph. von Syros», *NP*, 9 (2000) 769-770.

[240] Los testimonios sobre Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Diógenes de Apolonia, Heráclito, Hípaso de Metaponto y Jenófanes recogidos por Sexto en este pasaje faltan en la recopilación de Diels-Kranz.

dro, su discípulo, lo infinito; Anaxímenes, Ideo de Hímera, Diógenes de Apolonia y Arquelao de Atenas[241], maestro de Sócrates, y también, según algunos, Heráclito, dijeron que es el aire; mientras que Hípaso de Metaponto[242] y, según otros, Heráclito dijeron que es el fuego. Jenófanes, en cambio, dijo que son 361
el agua y la tierra:

Pues todos nacimos partiendo del agua y la tierra,

Hipón de Regio[243], el fuego y el agua, y Enópides de Quíos[244], el fuego y el aire, mientras que Onomácrito[245], en sus poemas órficos, dijo que son el fuego, el agua y la tierra, y los del círculo 362

---

[241] Sobre Ideo de Hímera, del que apenas sabemos nada (de hecho, este es el único pasaje en que se cita el nombre de este autor, recogido por DIELS-KRANZ con el nº 63), *vid.* M. NARCY, «Idaios d'Himère», *DPhA*, III (2000) 859-860 (I 13). El cretense Diógenes de Apolonia fue discípulo de Anaxímenes, según DIÓGENES LAERCIO, IX 57, y contemporáneo de Anaxágoras, de quienes tomó algunas ideas para, mezcladas con otras de Leucipo, imprimir un sesgo materialista a sus escritos, de los que conservamos algunos fragmentos: *vid.* A. LAKS, «Diogène d'Apollonie», *DPhA*, II (1994) 801-802 (D 139). En cuanto a Arquelao de Atenas (cuyo frag. 60 A 7 Diels-Kranz se recoge aquí), *vid. D.* I 14, con nuestra nota.

[242] Sobre este pitagórico, contemporáneo de Heráclito (quizá su maestro) y de Jenófanes, *vid.* B. CENTRONE, «Hippasos de Métaponte», *DPhA*, III (2000) 753-755 (H 144).

[243] Frag. 38 A 5 Diels-Kranz. Sobre Hipón de Regio (o de Samos), otro pitagórico de finales del siglo v a. C., *vid.* M. NARCY, «Hippon de Samos», *DPhA*, III (2000) 799-801 (H 157).

[244] Frag. 41, 5 Diels-Kranz (aunque, bajo esta referencia, los editores DIELS-KRANZ solo recogen como fuente del fragmento el citado pasaje paralelo de *P.* III 30). Sobre este geómetra y astrónomo de la segunda mital del siglo v a. C., probablemente relacionado también con la escuela pitagórica, *vid.* I. BODNÁR, «Oinopidès de Chios», *DPhA*, IV (2005) 761-767 (O 10).

[245] T191 Kern. Sobre el «cresmólogo» (compilador de oráculos) y poeta órfico Onomácrito, que vivió en la corte ateniense de los Pisistrátidas (finales del siglo VI a. C.), *vid.* T. HEINZE, «Onomakritos», *NP*, 8 (2000) 1210-1211.

de Empédocles y los estoicos[246] dijeron que son la tierra, el agua, el aire y el fuego:

Pues escucha primero las cuatro raíces de todas las cosas:
una es Zeus refulgente, otra es Hera dadora de vida,
la tercera Aidoneo, y la cuarta por último es Nestis,
que derrama en mortal hontanar su torrente de llanto.[247]

363 Demócrito[248] y Epicuro dijeron que son los átomos (a no ser que esta opinión deba considerarse más antigua y, como decía el estoico Posidonio, remonte a un tal Moco, un individuo de origen fenicio)[249]; Anaxágoras de Clazómenas, las homeomerías[250]; Diodoro, el apodado Crono, cuerpos mínimos y sin partes[251]; y
364 Asclepíades de Bitinia, moléculas homogéneas[252]. Por su parte,

[246] Este pasaje no se recoge en *SVF*.

[247] EMPÉDOCLES, frag. 31 B 6 Diels-Kranz. Para la identificación de los cuatro elementos con los dioses mencionados en el fragmento, *cf.* AECIO, I 3, 20 (= 31 A 33 Diels-Kranz), quien afirma que Zeus designa al fuego, Hera al aire, Aidoneo (es decir, Hades) a la tierra, y Nestis (una divinidad siciliana poco conocida) al agua.

[248] Frag. 68 A 55 Diels-Kranz. Por lo que respecta a Epicuro, citado a continuación, el pasaje no aparece recogido en las recopilaciones de USENER y de ARRIGHETTI.

[249] POSIDONIO, frag. 286 Edelstein-Kidd (= A262 Vimercati). Sobre el tal Moco de Sidón (*cf.* al respecto ESTRABÓN, XVI 2, 24), *vid.* B. CENTRONE y C. MACRIS, «Môchos de Sidon», *DPhA*, IV (2005) 543-545 (M 185). La retrodatación del nacimiento de la doctrina atomista tiene todas las trazas de ser una invención, para conferirle mayor autoridad.

[250] Esta cita de Anaxágoras falta en la recopilación de DIELS-KRANZ. Sobre las «homeomerías» de Anaxágoras, *cf. D.* I 6, con nuestra nota.

[251] Frag. II F 8 Giannantoni (*SSR*). Sobre Diodoro Crono, *vid.* nuestra nota a *D.* II 115.

[252] Este Asclepíades de Bitinia debe identificarse sin duda con el médico Asclepíades de Prusa (*cf. D.* I 91, con nuestra nota): *vid.* R. GOULET, «Asclépiadès de Pruse», *DPhA*, I (1994) 624-625 (A 450). La teoría corpuscular de

entre quienes mantuvieron dogmáticamente que los principios son incorpóreos, los pitagóricos dijeron que son los números, que «rigen todas las cosas»[253]; los matemáticos[254], los límites de los cuerpos; y los seguidores de Platón, las ideas. Dada, pues, entre 365
los físicos tal divergencia de opiniones, así en general como en particular, será posible darles una réplica común a todos una vez que hayamos puesto de relieve, de forma ordenada, las aporías concernientes tanto a los cuerpos como a los incorpóreos[255]. Porque, así, cada uno de los filósofos enumerados sucumbirá ante las aporías planteadas en torno al cuerpo, si admite que los principios de todas las cosas son corpóreos, y las planteadas en torno a los incorpóreos, si mantiene dogmáticamente que estos principios son incorpóreos. Pero vaya por delante la discusión sobre el 366
cuerpo, y comencemos la investigación a partir de su concepto.

De entrada, pues, contra quienes conciben un cuerpo como «aquello que es capaz de experimentar afección y de producirla», noción cuyo iniciador, según se refiere, fue Pitágoras, ya antes hemos eliminado prácticamente el cuerpo, y para esto no necesitamos de nuevos argumentos: en efecto, si un cuerpo es lo que es capaz de experimentar o provocar afección, puesto que ya hemos mostrado que no existe nada que produzca o pa-

---

este médico, muy influida por la doctrina atomista (*vid.* D. LEITH, «The Qualitative Status of the *onkoi* in Asclepiades' theory of matter», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 36 [2009] 283-320), suponía la existencia de unas «moléculas homogéneas» (ἀνάρμους ὄγκους, literalmente «masas sin junturas»; *vid. D.* IV 318) de cuya relación con los «poros inteligibles» de nuestro cuerpo (*vid. D.* II 220, con nuestra nota) dependería el estado de salud o enfermedad, en lo que podría considerarse un remoto precedente de una teoría microbiana.

[253] Este pasaje no aparece recogido en la recopilación de DIELS-KRANZ.

[254] Se trata también de pitagóricos, o en todo caso de platónicos «pitagorizantes», como anotan RUSSO-INDELLI.

[255] Las primeras se discutirán en §§ 366 ss., las segundas a todo lo largo de *D.* IV. Para la argumentación de §§ 365-370, *cf. P.* III 37-40.

367 dezca afección[256], nada podrá ser el cuerpo así concebido. Pero ahora, contra los conceptos de los matemáticos, debemos tratar sistemáticamente el tema en cuestión. Afirman estos, en efecto, que «cuerpo es aquello que tiene ⟨las⟩[257] tres dimensiones»[258], esto es, longitud, anchura y profundidad, de las cuales la longitud es lo que va de arriba abajo, la anchura, de izquierda a derecha, y la tercera dimensión, es decir, la profundidad, es lo que va de delante hacia detrás. Razón por la cual existen también seis extensiones, dos por cada dimensión: arriba y abajo, dere-
368 cha e izquierda, delante y detrás. Pero a esta concepción parece que le sigue un gran número de dificultades[259]. Porque o bien el cuerpo, según esta concepción, es separable de estas tres dimensiones, de forma que una cosa es el cuerpo y otra, la longitud, anchura y profundidad del cuerpo, o bien el cuerpo se iden-
369 tifica con el conjunto de estas dimensiones. Pero es imposible concebir el cuerpo separado de estas dimensiones, pues allí donde no hay longitud, anchura y profundidad, tampoco es posible concebir un cuerpo. Y si es la suma de estas dimensiones lo que constituye un cuerpo, entonces, puesto que cada una de ellas es incorpórea, y lo compuesto de incorpóreos es sin duda incorpóreo, será inevitable que el común concurso de estas sea
370 también no un cuerpo, sino incorpóreo; porque igual que la con-

---

[256] *Cf.* §§ 195 ss. y 266 ss.

[257] Adoptamos la lectura sugerida por Mutschmann en su aparato crítico (*vid. supra* nuestra nota textual), pues, aparte de que es la que presenta el pasaje paralelo de *M.* III 19, encaja mejor con la explicación que se ofrece a continuación.

[258] Esta definición del cuerpo, codificada en Euclides, *Elementos* XI, def. 1, es la misma que aparece, con su desarrollo ulterior, en *M.* III 19 (la definición se mantiene igual en *M.* III 83, y difiere algo en *P.* III 39: *vid. infra* nuestra nota a § 270). De probable origen peripatético (*cf.* Aristóteles, *Metafísica* V 6 [1016b 28]), la definición fue de uso corriente entre estoicos como Apolodoro y Posidonio: *cf.* Diógenes Laercio, VII 135.

[259] La misma argumentación de §§ 368-375 la encontramos en *M.* III 83-91.

fluencia de líneas, que son incorpóreas, y la conjunción de puntos nunca pueden producir naturalmente un cuerpo sólido y resistente[260], así también la conjunción de la longitud, la anchura y la profundidad, al ser una conjunción de incorpóreos, será incapaz de producir un cuerpo. Pero si ni fuera de estas dimensiones existe cuerpo alguno, ni estas se identifican con un cuerpo, entonces nada es cuerpo. Por otro lado, puesto que la con- 371
junción de longitud, anchura y profundidad produce un cuerpo, entonces o bien cada una de estas dimensiones, antes de su conjunción, contenía por su cuenta la corporeidad y, como si dijéramos, las razones[261] del cuerpo, o bien el cuerpo ha sobrevenido tras la confluencia de aquellas. Y si cada una de ellas contenía la corporeidad antes de su conjunción, cada una de ellas será un cuerpo; además, puesto que el cuerpo no es sola- 372
mente longitud o anchura o profundidad, sino longitud y a la vez profundidad y anchura, entonces cada una de estas dimensiones, al poseer la corporeidad, se convertirá en tres, y así la longitud no será solamente longitud, sino también anchura y profundidad, y la anchura no será simplemente anchura, sino también longitud y profundidad, y lo mismo ocurrirá también con la dimensión restante. En cambio, si el cuerpo ha sobreve- 373
nido tras la confluencia de estas, o bien tras la confluencia de estas se mantiene su naturaleza original, o bien se transforma en corporeidad. Y si su naturaleza original se mantiene, puesto que estas dimensiones son incorpóreas y se mantienen incorpóreas, no producirán un cuerpo diferente; mientras que, si se transfor- 374

[260] Precisamente lo que diferencia la definición del cuerpo dada en § 367 de la que aparece en *P*. III 39 es la inclusión de la resistencia (ἀντιτυπία), que, según Epicuro, frags. 275 y 289 Usener, es la característica fundamental del cuerpo; *cf.* al respecto *D*. IV 12, donde se define la resistencia como «una propiedad particular del cuerpo».

[261] Sexto alude a las «razones seminales» de los estoicos: *cf.* § 103, con nuestra nota.

ma en cuerpo, dado que lo que admite transformación es cuerpo, entonces cada una de ellas, siendo cuerpo incluso antes de la confluencia, producirá un cuerpo antes de que exista un cuerpo. Y así como el cuerpo que se transforma recibe una cualidad en sustitución de otra, pero se mantiene como cuerpo (por ejemplo lo blanco, al convertirse en negro, y lo dulce, al convertirse en amargo, pierden una cualidad y obtienen otra, pero sin dejar de ser cuerpo), así también estas dimensiones, en el caso de que se transformen en cuerpo, recibirán una cualidad en sustitución de otra, pero, al experimentar esta afección, seguirán siendo
375 cuerpos. Por tanto, si el cuerpo así concebido no existe ni antes de la confluencia de estas dimensiones ni después de su confluencia, entonces no es posible concebir el cuerpo.

Además de esto, si no existen ni la longitud ni la anchura ni la profundidad, tampoco existirá el cuerpo, concebido en función de la participación de estas dimensiones; pero longitud, anchura y profundidad no existen, como vamos a establecer;
376 luego no existe cuerpo. La longitud, en efecto, no existe, pues la dimensión fundamental del cuerpo es la que entre los matemáticos se llama línea[262], pero la línea es «el resultado del deslizamiento de un punto»[263], y el punto es «un signo sin partes ni dimensiones»[264]. En consecuencia, si no existe un signo sin par-

[262] Esta concepción de la línea como «dimensión fundamental del cuerpo» se encuentra en NICÓMACO, *Inst. arithm.* II 6.

[263] Para esta definición, aludida ya en *D.* I 99 y repetida luego en este mismo libro (§ 430) y también en *M.* III 19, *cf.* los *Scholia in Eucl. elem.* I, pág. 78, 15, vol. 5 Heiberg.

[264] Para esta definición, repetida en *M.* III 20, *cf.* los *Scholia in Eucl. elem.* I, pág. 75, 23, vol. 5.1 Heiberg. Basándose en esta definición, Sexto usará a partir de aquí el término «signo» (σημεῖον) como sinónimo de «punto» (στιγμή), un uso que, como anotan RUSSO-INDELLI (pág. 98, n. 298), «no está exento de capciosidad»; téngase en cuenta, sin embargo, que, como comprobamos por ejemplo en los *Elementos* de EUCLIDES, el término utilizado habitualmente por los matemáticos para «punto» era precisamente σημεῖον, y no στιγμή.

tes ni dimensiones, tampoco habrá una línea, y al no existir la línea, tampoco habrá longitud, y si no hay longitud, tampoco se sustentará un cuerpo, ya que un cuerpo se concibe incluyendo la longitud. Y que no existe un signo sin partes ni dimensiones, 377
podemos conocerlo por lo siguiente[265]. En efecto, si existe una cosa así, o es un cuerpo o es incorpóreo. Y un cuerpo no es, pues de lo contrario habría tenido dimensiones, dado que el cuerpo posee las tres dimensiones. Y desde luego tampoco es un incorpóreo. Porque, si es incorpóreo, entonces nada se gene- 378
rará a partir de él, ya que lo que genera genera por contacto, pero ningún contacto puede haber en el caso de una naturaleza incorpórea. Por tanto, el signo tampoco es incorpóreo. Y si no es cuerpo ni es incorpóreo, entonces el signo es inconcebible. Y 379
si no existe signo, tampoco existirá línea. Y al no existir la línea, tampoco existirá la longitud, de lo cual se sigue también la inexistencia del cuerpo.

Es más, aunque se admita que existe el signo, no existirá 380
longitud[266]. Porque la longitud es una línea, y la línea es el deslizamiento de un signo. Por consiguiente, o la línea es un solo signo extendido, o se concibe como muchos signos dispuestos en fila. Pero si es un solo signo extendido, no podrá ser línea, 381
porque este signo o bien ocupa el mismo espacio, o bien cambia de un espacio a otro. Y si este signo ocupa el mismo espacio, entonces no será línea, sino punto, pues la línea se concebía como deslizamiento. Mientras que si se desplaza de un espacio 382
a otro, o bien se desplaza abandonando un espacio y ocupando otro, o bien manteniéndose en un espacio y extendiéndose hacia otro. Pero abandonando un espacio y ocupando otro no produ- 383
cirá una línea, porque se mantendrá el punto originario, y al igual que, cuando estaba ocupando el primer espacio, se le lla-

[265] Para la argumentación de los §§ 377 s., *cf. M.* III 22.

[266] Los §§ 380-389 son paralelos a *M.* III 29-36.

maba punto y no línea, por la misma razón, cuando pasa a ocupar el segundo espacio y luego el tercero y sucesivamente los
384 restantes, tampoco será línea sino, una vez más, punto. Y si produce la línea manteniéndose en un espacio y extendiéndose hacia otro, se extiende a su vez por un espacio que es o divisible o indivisible. Y si es por un espacio indivisible, se mantiene como punto y no se convierte en línea, pues la línea es algo di-
385 visible; mientras que si se extiende por un espacio divisible, entonces, puesto que lo que se extiende por un espacio divisible es igualmente divisible y tiene partes, y dado que lo que tiene partes es un cuerpo, el signo será divisible en partes y será un cuerpo, cosa que no quieren admitir[267]. Por tanto, la línea no
386 se identifica con un solo signo. Y desde luego tampoco se identifica con muchos signos dispuestos en fila. Porque estos signos o bien se tocan entre sí, según esta concepción, o bien no están en contacto unos con otros, sino separados por ciertos espacios que se interponen entre ellos. Pero si se les interponen espacios, no forman ya una única línea. Y si se tocan unos a otros, o bien se tocan conjuntos enteros con conjuntos enteros, o bien
387 partes con partes[268]. Pero si se tocan partes con partes, ya no serán signos sin partes, pues el signo que esté, pongamos por caso, en medio de otros dos signos tendrá múltiples partes: una con la que está en contacto con el signo que tiene delante, otra con la que toca el que tiene detrás, una tercera con la que toca el plano, y una cuarta con la que toca la parte que está por encima del plano[269], de manera que ya no será un signo sin partes, sino
388 con muchas partes. Y si se tocan conjuntos enteros con conjun-

[267] Porque para los matemáticos el «punto», según la definición dada en § 376, es «un signo sin partes ni dimensiones».

[268] *Cf. P.* III 45 s.

[269] Es decir, el plano inmediatamente superior y adyacente a la tablilla o pizarra donde se marca el punto, que el observador ve (o se imagina) al mirar la tablilla desde arriba.

tos enteros, unos signos estarán contenidos en otros signos y ocuparán el mismo lugar; pero si ocupan el mismo lugar, ya no habrá una fila de ellos, de manera que formen una línea, sino que todos serán un solo punto. Así pues, si, para que se conci- 389 ba el cuerpo, tiene que concebirse la longitud, y para que se conciba la longitud, tiene que concebirse la línea, y para que se conciba esta, tiene que concebirse el signo, entonces, puesto que se ha mostrado que la línea ni es un signo ni está compuesta de signos, la línea no es nada. Y si no hay línea, tampoco hay longitud; de lo cual se sigue que tampoco existe cuerpo alguno.

Acabamos de señalar la imposibilidad de concebir la línea 390 ateniéndonos al signo; pero también es posible eliminarla directamente, ateniéndonos a su propio concepto[270]. Afirman los geómetras, en efecto, que «la línea es longitud sin anchura»[271], pero, si examinamos la cuestión, ni entre las cosas sensibles ni 391 entre las inteligibles podemos percibir una longitud sin anchura. De hecho, sea cual sea la longitud sensible que percibamos, la percibimos con una cierta anchura. De manera que, entre las cosas sensibles, no hay ningún cuerpo sin anchura. Y, cierta- 392 mente, tampoco entre las cosas inteligibles es posible imaginar una longitud de tal clase. Porque podemos concebir una longitud como más estrecha que otra, pero cuando, conservando la misma longitud, vamos recortando de esta poco a poco, con nuestro pensamiento, la anchura y hacemos esta operación hasta un cierto punto, concebimos una anchura que va disminuyendo progresivamente, pero cuando, finalmente, llegamos a privar de anchura la longitud, entonces tampoco concebimos ya la

[270] La argumentación de §§ 390-402 sigue muy de cerca la que se lee en *M.* III 37-50.

[271] *Cf.* EUCLIDES, *Elem.* I, def. 2. La misma definición, expresada ya en *D.* I 99 y anteriormente en este mismo libro (§ 282), se repetirá en *D.* IV 279.

longitud, sino que, junto con la eliminación de la anchura, se elimina también la noción de longitud.

393 En general[272], todo lo que se concibe se concibe o bien por proximidad a las cosas evidentes, o bien por inferencia de las cosas evidentes, y, en este segundo caso, de varias maneras: unas veces por semejanza, otras por combinación, otras por analogía, y esta última, a su vez, puede ser o incrementada o
394 disminuida. Así pues, por proximidad a las cosas evidentes se conciben, por ejemplo, lo blanco y lo negro, o lo dulce y lo amargo, porque, aunque estas son cosas sensibles, no por ello dejan de concebirse. Y por inferencia de las cosas evidentes se concibe por semejanza, por ejemplo, a partir del retrato de Só-
395 crates, el Sócrates que no está presente; por combinación, por ejemplo, a partir del hombre y del caballo, el hipocentauro, que no es ni hombre ni caballo, sino un compuesto de ambos; y por analogía incrementada o disminuida, por ejemplo, a partir de que vemos al hombre de estatura normal y tal y como se presenta a nuestros sentidos, nosotros, incrementándolo con la imaginación, concebimos al Cíclope, que no se parecía

a varón que se nutre de pan, sino a cumbre selvosa,[273]

396 y disminuyéndolo, derivamos la noción de pigmeo. Siendo tantos, pues, los modos de concepción, si se concibe la línea como longitud sin anchura, debe concebirse según alguno de estos modos; pero no puede concebirse por ninguno de ellos, como vamos a establecer; de manera que la línea es inconcebible.
397 Pues bien, por proximidad a las cosas evidentes no podría for-

[272] Para los §§ 393-395, *cf. D.* II 58-60 y V 250 s. (con nuestra nota), así como *M.* III 40-42.

[273] HOMERO, *Odisea* IX 191; sobre la extensión real de la cita y su utilización en otros pasajes de la obra sextana, *vid.* nuestra nota a *D.* II 59.

marse el concepto de una longitud sin anchura, pues no nos
hemos topado con ninguna longitud sin anchura entre las cosas
que se nos aparecen y que son evidentes. Y por inferencia a 398
partir de las cosas evidentes es, de nuevo, imposible imaginarse
una longitud sin anchura. Es imposible hacerlo por semejanza,
pues entre las cosas evidentes no tenemos una longitud sin an-
chura que nos permita concebir alguna longitud sin anchura si-
milar a aquella. En efecto, lo semejante a algo deber ser seme-
jante a algo conocido y visto; ahora bien, puesto que no tenemos
ninguna longitud sin anchura que se nos manifieste con eviden-
cia, tampoco podremos comprender la existencia de una longi-
tud sin anchura que sea semejante a aquella. Y desde luego 399
tampoco es aprehensible por combinación; que nos digan, si no,
qué cosas conocidas por una clara percepción han combinado
con cuáles para concebir una longitud sin anchura, porque no
podrán hacerlo. Y tampoco por analogía se alcanza la noción de 400
una longitud sin anchura. En efecto, las cosas concebidas por
analogía tienen algo en común con aquellas a partir de las cua-
les son concebidas: así, por ejemplo, a partir del tamaño medio
del hombre concebimos por incremento al Cíclope, y a partir de
lo mismo, pero esta vez por disminución, concebimos al pig-
meo; de manera que, si en las cosas concebidas por analogía 401
hay algo en común con aquellas a partir de las cuales son con-
cebidas, pero no tenemos nada que sea común a la longitud sin
anchura y a la longitud con anchura, a fin de que, partiendo de
esta última, podamos concebir la longitud sin anchura, esta no-
ción, en consecuencia, tampoco se concibe por analogía. Razón 402
por la cual, si cada una de las cosas concebidas debe concebirse
según alguno de los modos antedichos, y hemos mostrado que
la longitud sin anchura no puede concebirse en virtud de ningu-
no de ellos, hay que decir que la longitud sin anchura es incon-
cebible.

No obstante, quizá alguien dirá que, tomando una longitud 403

cualquiera con una cierta anchura, podemos concebir la longitud sin anchura por intensión[274]. En efecto, si, partiendo de esta longitud, se disminuye poco a poco la anchura, en algún momento llegará a quedarse sin anchura, de manera que la dismi-
404 nución lleva, finalmente, a la longitud sin anchura. Pero, en primer lugar, hemos mostrado que la supresión total de la anchura implica también la eliminación de la longitud[275]. Además, lo concebido por intensión no es algo diferente de lo concebido
405 previamente, sino eso mismo intensionado. Así pues, si lo que pretendemos es concebir algo a partir de una cierta anchura por intensión de su delgadez, sin duda no concebiremos una longi-
406 tud sin anchura (pues esto es algo de otro orden), sino que captaremos una anchura que se va haciendo cada vez más delgada, de forma que nuestro pensamiento llegará, finalmente, a una anchura que es la mínima posible, y después de esto tendrá lugar el paso a algo de otro orden, es decir, la eliminación conjun-
407 ta de la anchura y de la longitud. En general, si por privación de la anchura podemos concebir una longitud sin anchura, entonces, puesto que nada privativo existe en la realidad[276], tampoco existe la longitud sin anchura; y, en consecuencia, tampoco la línea. Un caballo, por ejemplo, es algo que existe en la realidad, pero un no-caballo no existe; y existe un hombre, pero no exis-

[274] El término griego es ἐπίτασις, que, con J. Bergua, *Sexto Empírico. Contra los profesores, libros I-VI*, Madrid, 1997, pág. 172, n. 256, traducimos por «intensión», en el sentido escolástico de «aumento/disminución progresiva de una cualidad» (*cf.* J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, 1994, *s. v.*). Por lo demás, los parágrafos §§ 403-406 son paralelos a *M.* III 51-54.

[275] *Cf.* § 392.

[276] Pues «lo privativo» (τὰ στερητικά. literalmente «las cosas relacionadas con la privación»; en la terminología aristotélica, «privativo» equivale a «negativo») entraría en el terreno del no ser, que sólo tiene cabida en el pensamiento, pero no en la realidad, porque todo lo real, es: *cf.* Aristóteles, *Categorías* 10 (12a 26-12b 5), y Simplicio, *in Arist. Cat. comm.* 395, 8-396, 21 y 403, 5-7.

te un no-hombre. Por tanto, si tenemos una cierta anchura o una cierta longitud, estas existirán en la realidad, pero algo sin anchura no existirá. Así pues, al igual que se equivocan quienes 408
dicen que, superponiendo una magnitud a otra, adquieren la noción de una magnitud infinita en cuanto cuerpo, y mediante la superposición de muchas magnitudes alcanzan una magnitud máxima, que sin embargo no es infinita sino limitada (pues lo que han concebido en último lugar se puede abarcar con el pensamiento, y lo que se puede abarcar con el pensamiento es limi- 409
tado, porque, evidentemente, lo que queda aún por abarcar con el pensamiento delata que no es infinito lo ya abarcado), así también, en nuestro caso, la reducción de la anchura, aunque el pensamiento acabe llegando a una anchura mínima, es ciertamente anchura, y no longitud sin anchura. Además[277], si es po- 410
sible concebir una longitud con una cierta anchura y, tras privarla de la anchura, concebir la longitud sin anchura, entonces también será posible concebir la carne con la propiedad de ser vulnerable y, por privación de la propiedad de vulnerable, concebir una carne invulnerable, y cabrá igualmente concebir un 411
cuerpo con la propiedad de ofrecer resistencia y, por privación de la propiedad de ofrecer resistencia, obtener un cuerpo que no ofrece resistencia. Pero esto es imposible, porque lo concebido como invulnerable no es carne (pues la carne se concebía con la propiedad de ser vulnerable), y lo que no ofrece resistencia no es un cuerpo (pues el cuerpo se concebía con la propiedad de ofrecer resistencia). De la misma manera, por tanto, la longitud concebida sin anchura no es longitud (pues la longitud se concibe con una cierta anchura).

Aristóteles, sin embargo, decía que la longitud sin anchura 412
de los geómetras no es inconcebible («de hecho», afirma, «percibimos la longitud de un muro sin tener en cuenta la anchura

[277] Los §§ 410-411 son paralelos a *M*. III 55-56.

del muro»)[278]. Pero Aristóteles se equivoca. Porque, cuando percibimos la longitud del muro sin anchura, no la percibimos prescindiendo de toda anchura, sino solo de la anchura particular del muro. Cabe la posibilidad, en efecto, de combinar la longitud del muro con una cierta anchura, sea esta cual sea, y así formarnos una noción de él, de manera que no percibimos una longitud sin anchura, sino solamente sin esta anchura con-
413 creta. Pero lo que Aristóteles se proponía demostrar era la posibilidad de concebir no la longitud desprovista de una determinada anchura, sino desprovista de cualquier anchura; y esto no lo ha demostrado.

414 Además de esto[279], puesto que, de hecho, los geómetras afirman que la línea es no sólo longitud sin anchura, sino también límite de una superficie (lo cual es longitud y anchura sin profundidad)[280], será posible poner de relieve, de manera más general, las dificultades planteadas conjuntamente por la línea y la superficie. En efecto, si la línea, considerada como longitud sin anchura, es límite de una superficie, entonces sin duda, cuando una superficie se yuxtapone a otra, o bien hay dos líneas
415 paralelas o bien una sola compuesta de ambas. Y si las dos líneas paralelas se convierten en una sola, entonces, puesto que la línea es límite de una superficie, y la superficie es límite de un cuerpo, al convertirse las dos líneas en una sola, también las dos superficies se convertirán en una sola. De este modo, los dos cuerpos serán también un solo cuerpo y, en consecuencia, la yuxtaposición ya no será yuxtaposición, sino unificación. Pero esto es imposible, porque en el caso de algunos cuerpos

---

[278] Aristóteles, *Sobre el bien*, frag. 29b Rose (= 3b Ross). Por otra parte, los §§ 412-413 son paralelos a *M*. III 57-59.

[279] Los §§ 414-417 son paralelos a *M*. III 60-64.

[280] *Cf. P*. III 39 s. y *M*. III 20. Para estas definiciones, de origen pitagórico (*vid*. Aristóteles, *Metafísica* V 6 [1016b 25]; XIII 8 [1084b 26 ss.]; *Sobre el alma* I 4 [409a 6]), *cf*. Euclides, *Elementos* I, def. 2-3; XI, def. 2.

yuxtapuestos a otros sí se da una unificación natural, como ocurre con los líquidos[281], pero en el caso de algunos otros, no: una piedra, por ejemplo, no se unifica con otra piedra por yuxtaposición, ni un diamante con otro diamante. De manera que dos líneas no se convertirán en una sola. Por otra parte, aunque ad- 416
mitamos que se conviertan en una sola, y que haya, en consecuencia, unificación de los cuerpos, será necesario que la separación de estos se dé no en sus mismos límites, sino en partes diferentes las unas de las otras, dado que forzosamente están separados. Pero esto no es así, porque la naturaleza de los límites se conserva idéntica tanto antes de la yuxtaposición como después de su separación. Luego las dos líneas paralelas no se convertirán en una sola. Además, si las dos líneas se convierten en una sola, los cuerpos yuxtapuestos el uno al otro serán menores en uno de sus extremos, pues las dos líneas se han convertido en una sola, y esta única línea debe tener necesariamente un solo extremo. Pero, obviamente, los cuerpos yuxtapuestos el uno al otro no se hacen menores en uno de sus extremos, de manera que las dos líneas no podrán ser una sola. En cambio, si 417
se mantienen como dos líneas paralelas, el resultado de las dos será mayor que una sola. Y si el resultado de las dos líneas es mayor que una sola línea, cada una de las dos líneas tendrá una anchura que, en conjunción con la otra, hace que aumente su dimensión. Y así, la línea no es longitud sin anchura; o bien, en el caso de que lo sea, habrá que poner en tela de juicio la evidencia sensible, como ya señalamos[282].

Esto es, pues[283], en primera instancia, lo que tenemos que 418
decir contra las disposiciones de los matemáticos a propósito de

---

[281] *Cf.* al respecto Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción* I 10 (327a 30 ss.).

[282] *Cf.* §§ 397-399.

[283] Los §§ 418-425 son paralelos a *M.* III 65-70.

419 los cuerpos y sus límites; pero pasemos seguidamente a examinar también la posibilidad de que avance su discurso sobre la base de sus propias hipótesis. Pues bien, estiman los geómetras que la línea recta, al girar, describe círculos con todas sus partes[284]; pero este teorema suyo entra inmediatamente en contradicción con la idea de que la línea sea una longitud sin anchura.
420 En efecto, puesto que todas las partes de una línea, según ellos afirman, contienen un signo, y el signo, al girar, describe un círculo, cuando la línea recta, al girar y describir círculos con todas sus partes, establece la medida de la distancia que hay desde el centro hasta la circunferencia más exterior del plano, entonces los círculos paralelos o son continuos o están separa-
421 dos unos de otros. Pero sea cual sea de estas dos alternativas la que adopten los geómetras, caerán en una dificultad prácticamente irresoluble. En efecto, si los círculos están separados unos de otros, habrá una parte del plano en la que no se describe ningún círculo, y una parte de la línea que no describe ningún círculo, concretamente la que se ha desplazado a lo largo de
422 este intervalo del plano. Pero esto es absurdo, ya que, según ellos, no sólo la línea tiene sin duda un signo en esta última parte, sino que también el signo, al girar a lo largo de aquella otra parte, describe un círculo; pues pensar que la línea no tiene un signo en alguna de sus partes, o que el signo, al girar, no describe un círculo, es cosa contraria a la doctrina geométrica.
423 En cambio, si los círculos son continuos, o son continuos en el sentido de estar situados en el mismo lugar, o bien en el de concebirse uno al lado del otro, sin que pueda insertarse ningún signo entre ellos, pues si se inserta entre ellos debe también describir un círculo. Y si ocupan el mismo lugar, se convertirán

[284] Es decir, si una línea recta AB se hace girar alrededor del punto A, manteniéndolo fijo, la línea describirá tantos círculos concéntricos como puntos contenga.

todos en uno solo, y en consecuencia el círculo mayor no se diferenciará del menor; en efecto, si el círculo más interior y 424 cercano al centro es el menor, y el más exterior y cercano a la circunferencia es el mayor, pero todos ocupan el mismo lugar, entonces el círculo menor será igual que el círculo mayor, lo cual es incongruente. Por tanto, los círculos no son continuos en el sentido de ocupar el mismo lugar. Y si están situados uno 425 junto a otro de manera que entre ellos no se inserta ningún signo, rellenan la anchura del plano que va desde el centro hasta la circunferencia exterior. Por consiguiente, puesto que lo que rellena una anchura tiene necesariamente una anchura, los círculos, en tanto que rellenan la anchura del plano, tendrán una anchura. Pero los círculos son líneas; por tanto, las líneas no carecen de anchura.

Y partiendo del mismo principio es posible componer una 426 demostración de tenor similar[285]. En efecto, afirman los geómetras que la recta que describe un círculo lo describe por sí misma al girar. Razón por la cual les replicaremos con la siguiente afirmación: si la recta que describe un círculo lo describe por sí misma, entonces la línea no es una longitud sin anchura; pero, según ellos, la recta que describe un círculo lo describe por sí misma; luego la línea no es una longitud sin anchura. En efecto, 427 cuando la recta, trazada desde el centro, gira y describe por sí misma el círculo, o bien la línea recta se desplaza por todas las partes de la anchura interna de la circunferencia, o bien se desplaza por algunas y por otras no. Pero si se desplaza por algunas y por otras no, indudablemente no describe un círculo, ya que se desplaza por unas partes del plano y no por otras. Y si se desplaza por todas, entonces establecerá la medida de toda la anchura interna de la circunferencia, y, al establecer la medida de una anchura, tendrá anchura, pues lo que puede establecer la

[285] Los §§ 426-427 son paralelos a *M.* III 71-73.

medida de una anchura posee una anchura con la que establecer
428 esa medida. Por tanto, también por este motivo se debe afirmar que la línea no es una longitud sin anchura.

Y esto mismo queda más claro cuando los geómetras dicen que la recta trazada como lado del cuadrado establece por sí misma la medida del plano delimitado por las líneas paralelas[286]. Porque si la línea es una longitud sin anchura, sin duda el lado del cuadrado, al ser también una línea sin anchura, no establecerá la medida del plano delimitado por las líneas paralelas, dado que este tiene una anchura; o bien, si establece esta medida, tendrá también este mismo lado una anchura con la que establecerla. De manera que o el teorema de los geómetras resulta falso, o es falso que la línea sea una longitud sin anchura.

429 Afirman también que el cilindro toca el plano a lo largo de una línea recta y que, al rodar, colocando una línea recta detrás de otra, establece la medida del plano[287]. Pero si el cilindro toca realmente el plano a lo largo de una recta y, al rodar, colocando una recta detrás de otra, establece la medida del plano, entonces sin duda el plano está compuesto de líneas rectas y, a la vez, la superficie del cilindro se compone igualmente de rectas. Por tanto, puesto que el plano tiene una anchura y también la tiene la superficie del cilindro, y lo que rellena una anchura no carece de anchura, entonces las líneas, dado que rellenan una anchura, no carecerán de anchura.

430 Es más, incluso aunque admitamos que la línea es una longitud sin anchura, no se revelará menos inviable el discurso de los geómetras a propósito del cuerpo[288]. En efecto, igual que el signo, al deslizarse, produce una línea, así también la línea, al deslizarse, produce una superficie, que «es límite de un cuerpo

[286] La argumentación de este parágrafo es paralela a *M*. III 74.

[287] La argumentación de este parágrafo es paralela a *M*. III 75-76.

[288] Los §§ 430-436 son paralelos a *M*. III 77-82.

y tiene dos dimensiones: longitud y anchura»[289]. Por tanto, 431 puesto que la superficie es límite de un cuerpo, sin duda el cuerpo está delimitado. Y si esto es así, cuando se yuxtapone un cuerpo a otro cuerpo, entonces o se tocan los límites con los límites, o las cosas delimitadas con las cosas delimitadas, o bien tanto los límites con los límites como las cosas delimitadas con las cosas delimitadas. Por poner un ejemplo, que aclarará lo que decimos: si pensamos que el límite es el tiesto de un ánfora y la cosa delimitada el vino que hay dentro del ánfora, entonces, cuando se coloquen dos ánforas una al lado de la otra, o el tiesto tocará con el tiesto, o el vino con el vino, o bien tanto el tiesto con el tiesto como el vino con el vino. Pero si se tocan los 432
límites con los límites, las cosas delimitadas (es decir, los cuerpos) no se tocarán entre sí, lo cual es absurdo. Y si se tocan las 433
cosas delimitadas con las cosas delimitadas (es decir, cuerpos con cuerpos), estas tendrán que encontrarse fuera de sus propios límites, lo cual es nuevamente absurdo. Y si se tocan tanto los límites con los límites como las cosas delimitadas con las cosas delimitadas, entonces las aporías vendrán a juntarse, pues en tanto que los límites se tocan entre sí, las cosas delimitadas no se tocarán entre sí, y en tanto que estas últimas están en contacto entre sí, estarán fuera de sus propios límites. Por otra par- 434
te[290], si la superficie es un límite y el cuerpo una cosa delimitada, entonces la superficie es o bien un cuerpo o bien algo incorpóreo. Y si es un cuerpo, es falso que la superficie no tenga profundidad[291], pues todo cuerpo posee profundidad. Además, el límite tampoco tocará con nada, sino que todo cuerpo resultará ser de magnitud infinita; porque si la superficie es un 435

[289] Como ya se ha dicho en §§ 414 s.; para esta definición, *cf.* DIÓGENES LAERCIO, VII 135.

[290] Para este parágrafo, *cf. P.* III 41-44.

[291] *Cf. D.* I 99.

cuerpo, entonces, dado que todo cuerpo tiene un límite, también este límite, al ser a su vez un cuerpo, tendrá un límite, y este otro límite tendrá un tercero, y el tercero un cuarto, y así hasta el infinito. Pero si la superficie es algo incorpóreo, entonces, puesto que lo incorpóreo no puede tocar nada ni ser tocado por nada, los límites no se tocarán entre sí, y al no tocarse estos,
436 tampoco se tocarán las cosas delimitadas. De manera que, aunque prescindamos de la línea, el discurso a propósito de la superficie es claramente inviable y nos conduce a la suspensión del juicio.

Hemos llevado ya a cabo, pues, nuestras investigaciones ateniéndonos a las nociones del cuerpo y de los límites, así
437 como a los teoremas de los geómetras. Pero también es posible retomar un argumento anterior[292] que concluye de manera contundente el asunto en cuestión. Y es que, si existe algún cuerpo, o es sensible o es inteligible. Y sensible no es, pues lo corpóreo es, según dicen, «una cualidad compleja que se aprehende por combinación de forma, tamaño y resistencia»[293]; pero una cualidad que se aprehende por combinación de ciertas cosas no es sensible[294]; luego tampoco el cuerpo, concebido como cuerpo,
438 es sensible. Y desde luego tampoco es inteligible, porque, para que haya intelección de un cuerpo, debe haber en la naturaleza de las cosas algo sensible a partir de lo cual se dé la intelección del cuerpo. Pero nada hay en la naturaleza de las cosas fuera del cuerpo y lo incorpóreo, y de estas cosas lo incorpóreo es, de por sí, inteligible, mientras que el cuerpo no es sensible, como he-

[292] *Cf.* por ejemplo *D.* II 182ss. y 354 s., donde el argumento se aplica, respectivamente, al signo y a las cosas existentes. Por otra parte, los §§ 437-439 son paralelos a *P.* III 47 s.

[293] La definición es epicúrea: *cf. D.* IV 240 y 257, V 226, y *vid. supra* nuestra nota a § 370.

[294] Porque, como se explica en *P.* III 47, «entre los propios dogmáticos se dice que los sentidos son capaces cada uno de un único tipo de sensación».

mos señalado. Así pues, no habiendo en la naturaleza de las 439
cosas nada sensible a partir de lo cual se dé la intelección del cuerpo, el cuerpo tampoco será inteligible. Y si no es ni sensible ni inteligible, y fuera de eso no hay nada, entonces hay que afirmar que el cuerpo no es nada.

Pero, puesto que en este tratado se ha revelado inviable el 440
discurso referente a los cuerpos, daremos comienzo a otro[295] en el que intentaremos mostrar la similitud de este discurso con el discurso restante, a propósito de los incorpóreos.

---

[295] La fórmula de transición es similar a la que encontramos en *D.* I 446.

CONTRA LOS FÍSICOS II

(*Contra los dogmáticos* IV = *Adversus mathematicos* X)

SUMARIO

A. El espacio (1-36).
  I. Consideraciones preliminares: diferencias en las definiciones estoica y epicúrea de «vacío», «espacio» y «lugar» (1-5).
  II. Argumentos dogmáticos para establecer la existencia del espacio (6-12).
    1. Por la existencia de sus partes (arriba/abajo, derecha/izquierda, delante/detrás), por el hecho de que puede ser ocupado por cuerpos distintos, y por la propia existencia del cuerpo (6-9).
    2. Por la teoría de los «lugares naturales», por la existencia de materia, causa y fin, y por la necesidad de un espacio que contenga todo el universo (9-12).
  III. Refutación de los argumentos dogmáticos (13-19).
    1. Refutación del argumento de que existen sus partes y de que puede ser ocupado por cuerpos distintos (13-15).
    2. Refutación de la teoría de los «lugares naturales» y dudas suscitadas por los conceptos de materia, causa y fin (16-19).
  IV. Objeciones de orden escéptico al concepto de espacio (20-36).

1. El espacio no puede concebirse ni como cuerpo ni como vacío (20-23).
2. El espacio no puede concebirse como lo que contiene al cuerpo, pues no es ni la materia, ni la forma, ni la distancia entre los límites del cuerpo, ni los propios límites (24-29).
3. El espacio no puede concebirse como límite del cuerpo continente, como piensan los peripatéticos (30-36).

B. El movimiento (37-168).

I. Estado de la cuestión (37-49).

1. Clases de movimiento (37-44).
   a. Seis, según Aristóteles: traslación, transición, generación, corrupción, aumento y disminución (37).
   b. Dos, según la mayoría de los filósofos (especialmente Enesidemo): transición y traslación (38-41).
   c. Uno, según algunos físicos (especialmente Epicuro): traslación (42-44).
2. Posturas acerca del movimiento (45-49).
   a. Apoyan su existencia las apariencias fenoménicas y la mayor parte de los filósofos (45).
   b. Niegan su existencia los eleáticos Parménides y Meliso y el megárico Diodoro Crono (46-48).
   c. Los escépticos no se decantan por ninguna de estas posturas (49).

II. Equivalencia de los argumentos dogmáticos a favor y en contra de la existencia del movimiento, de donde se sigue la suspensión del juicio por parte de los escépticos (50-168).

1. Objeciones a la existencia del movimiento basadas en su definición (50-61).
   a. Como «traslación de un lugar a otro» (50-51).

   b. Como «traslación de un lugar a otro de la totalidad de un cuerpo o de sus partes» (52-61).
2. Argumentos a favor de la existencia del movimiento basados en su percepción (62-69).
   a. Directamente con la sensación (62-63).
   b. Con el intelecto por medio de la sensación (64-65).
   c. De uno u otro modo, los dogmáticos utilizan este argumento contra los aporéticos para confirmar la existencia del movimiento (66-69).
3. Argumentos contra la existencia del movimiento (70-168).
   a. Lo que se mueve no se mueve por sí mismo ni por medio de otra cosa (70-84).
   b. Argumentos de Diodoro Crono (85-120).
      i. Primer argumento: nada se mueve, sino que se ha movido (85-90).
      ii. Objeciones a este primer argumento (91-111).
      iii. Segundo argumento: nada se mueve por prevalencia, luego tampoco en integridad (112-117).
      iv. Objeciones a este segundo argumento (118-120).
   c. Argumento sobre la divisibilidad o indivisibilidad de los componentes del movimiento (121-168).
      i. Distinción de los componentes del movimiento (cuerpo, espacio y tiempo) y planteamiento del problema (121-122).
      ii. El movimiento no se verifica por la división hasta el infinito de sus elementos, como quieren los estoicos (123-141).

iii. Tampoco por su reducción a elementos indivisibles, como defienden los epicúreos (142-154).
iv. Tampoco por la división hasta el infinito de algunas cosas y la reducción de otras a elementos indivisibles, como sostiene el peripatético Estratón (155-167).
v. Conclusión a 3.c y a B.II (168).

C. El tiempo (169-247).
 I. Introducción (169).
 II. Dificultades con el concepto del tiempo (170-214).
 1. Objeciones a la definición de tiempo como «intervalo del movimiento del mundo» (estoicos) o «el propio movimiento del mundo» (platónicos) (170-175).
 2. Objeciones a la definición aristotélica («el número del antes y el después en el movimiento») y a las correcciones introducidas por Estratón (176-180).
 3. Objeciones a la definición democríteo-epicúrea («una imagen de aspecto diurno y nocturno») (181-188).
 III. Argumentos directos contra la existencia del tiempo (189-214).
 1. El tiempo no puede concebirse ni como finito ni como infinito (189-191).
 2. El tiempo está compuesto de cosas inexistentes (el pasado y el futuro), luego también es inexistente (192).
 3. El tiempo no puede ser ni divisible ni indivisible (193-196).
 4. Tampoco puede reducirse a una sola de sus dimensiones (el presente), pues esta tampoco puede ser ni divisible ni indivisible, ni considerarse límite del pasado y del futuro (197-202).

5. El tiempo no puede ser ni incorruptible e ingénito, ni corruptible y generado (203-205).
6. El tiempo no puede ser ni generado, ni ingénito, ni en parte generado y en parte ingénito (206-214).

IV. Dificultades con la sustancia del tiempo (215-247).
1. Diferentes posiciones de los dogmáticos al respecto (215-228).
   a. Introducción (215).
   b. Posición de Enesidemo «siguiendo a Heráclito» (216-218).
   c. Posición de los estoicos (218).
   d. Posición de Epicuro «según Demetrio Lacón» (219-227).
   e. Posición de Platón, Aristóteles y Estratón (228).
2. Crítica de las distintas posiciones mencionadas (229-247).
   a. Objeciones a 1e (229).
   b. Objeciones a 1b (230-233).
   c. Objeciones a 1c (234-237).
   d. Objeciones a 1d y transición a D (238-247).

D. El número (248-309).

I. Introducción: relación del tiempo con el número e importancia atribuida a este por los pitagóricos (248).

II. Exposición de la doctrina pitagórica acerca del número (249-284).
1. Incorporeidad de los principios elementales de los cuerpos racionalmente observables (249-257).
2. El número, que trasciende la sustancia tanto de los cuerpos como de las ideas incorpóreas, se cifra en la mónada originaria y la díada indeterminada, que son los principios de todas las cosas (258-262).
3. Confirmación de esta doctrina mediante el examen de las cosas existentes, que pueden concebirse por sí

mismas, por oposición o por relación, pero que en cualquier caso se reducen a la mónada originaria y la díada indeterminada (263-275).

4. De estos principios se derivan los números, bajo cuya dirección se producen los cuerpos sólidos y se constituyen finalmente las cosas sensibles y, en suma, el mundo físico, que se gobierna conforme a las principales armonías musicales (276-284).

III. Dificultades suscitadas por la doctrina pitagórica acerca del número (284-309).

1. Decir que ninguna cosa numerable *es* una, sino que simplemente *participa* de la unidad, equivale a eliminar la existencia real de las cosas particulares (284-290).
2. La aporía del género certifica también la inviabilidad del discurso concerniente a la unidad originaria y elemental (291-292).
3. La idea del uno no puede concebirse ni como única e indivisible, ni como múltiple y divisible (293-298).
4. Al contrario que las cosas numerables, el número no es algo aparente ni perceptible mediante la sensación; pero tampoco está claro que pueda concebirse por vía inteligible, a la vista de las diversas aporías sobre la adición y la sustracción que ya Platón puso de relieve (299-309).

E. La generación y la corrupción (310-351).

I. Diferentes teorías físicas acerca de la generación de todas las cosas (310-318).

II. Argumentos aporéticos que demuestran la inconsistencia de estas teorías (319-339).

1. Demostración indirecta mediante las aporías suscitadas por una serie de nociones sin las cuales no es posible ningún proceso generativo (319-325).

a. Aporías del tiempo, del movimiento y del agente y el paciente (320-322).
b. Aporías de la adición, sustracción y alteración, y del contacto (323-325).
2. Demostración directa (326-339).
a. Mediante la aporía ontológica: lo que no es no puede ser engendrado, y lo que es no tiene necesidad de serlo (326-327).
b. Mediante las aporías suscitadas por las nociones de crecimiento y disminución y de permanencia y mutación, en combinación con la aporía ontológica (328-339).

III. Crítica a las objeciones dogmáticas basadas en la evidencia (340-343).
IV. Aplicación de la aporía ontológica al concepto de corrupción (344-345).
V. Los argumentos (propuestos entre otros por Diodoro Crono) que combinan el tiempo con el proceso de generación y corrupción revelan también su imposibilidad ontológica (346-350).
VI. Transición al *Contra los moralistas* (351).

NOTA TEXTUAL

Se listan aquí las variantes textuales adoptadas en *D.* IV respecto al texto de Mutschmann, señaladas, por mor de la precisión, tanto con el número de párrafo como con (entre paréntesis) la numeración de página y línea de la edición de Bekker; para las referencias bibliográficas, indicadas simplemente (tanto aquí como en las notas correspondientes) mediante el nombre del autor, remitimos a lo dicho en la parte final de la introducción.

Pasaje	Edición de Mutschmann	Variante adoptada
23 (481, 4-5)	εἰ γὰρ φθείρεται, ἐν μεταβολῇ καὶ κινήσει γίνεται, καὶ εἰ φθείρεται, γενητόν ἐστι· τὸ δ' ἐν μεταβολῇ καὶ κινήσει γινόμενον γενητόν τε καὶ φθαρτὸν σῶμα καθέστηκεν	εἰ γὰρ φθείρεται, ἐν μεταβολῇ καὶ κινήσει γίνεται [καὶ εἰ φθείρεται, γενητόν ἐστι]· τὸ δ' ἐν μεταβολῇ καὶ κινήσει γινόμενον [γενητόν τε καὶ φθαρτὸν] σῶμα καθέστηκεν (Bury)
27 (482, 5-6)	τῶν πεπερατωμένων σωμάτων	τῶν περάτων τῶν σωμάτων (Fabricius in vers. Stephani)
58 (488, 7)	κινούμενον ἐκβήσεται	⟨τὸ⟩ κινούμενον ἐκβήσεται (Heintz)

Pasaje	Edición de Mutschmann	Variante adoptada
76 (491, 23)	τὸ κινούμενον	αὐτὸ κινούμενον (Heintz)
84 (493, 3)	ὑποκάτω αὐτοῦ (ὑποκάτω Bekker: ὑποκάτωθεν codd.)	ὑποκάτωθεν ⟨καὶ ἄνωθεν⟩ αὐτοῦ (lacunam stat. Russo; ⟨καὶ ἄνωθεν⟩ supplevi)
84 (493, 4-5)	ἢ ἔμπροσθεν ἢ ὑποκάτω	ἢ ἔμπροσθεν ⟨ἢ ἄνωθεν⟩ ἢ ὑποκάτω (lacunam stat. Russo; ⟨ἢ ἄνωθεν⟩ supplevi)
114 (499, 21)	πεπολιῶσθαι	προπεπολιῶσθαι (Bury, ex codd. LEς)
122 (501, 12)	καταλήγῃ, ἄπορος	καταλήγῃ, ⟨ἐάν τε τινὰ μὲν εἰς ἄπειρον τέμνηται, τινὰ δὲ εἰς ἀμερὲς καταλήγῃ,⟩ ἄπορος (Bekker, in adnotatione)
146 (506, 27)	οὐχ ὑποκειμένου	ὑποκειμένου (Heintz, ex cod. N.)
156 (508, 28)	πάντων προδηλοτέρων	πάντως προδηλοτέρων (Fabricius)
181 (513, 32)	μὴ εἶναι χρόνον ἢ ἀνυπόστατον ὑπάρχειν	[μὴ εἶναι χρόνον ἢ] ἀνυπόστατον ὑπάρχειν (Heintz)
198 (517, 8)	ὡς ταῦτα	ὡς ⟨πρὸς⟩ ταῦτα (Heintz)
204 (518, 14)	οὐκ ἔσται	οὐκέτ᾿ ἔστιν (Heintz)
230 (523, 10)	κινούμενον νοεῖται, τὸ δὲ μένον (inter νοεῖται et τὸ lac. in N)	κινούμενον νοεῖται, ⟨ἐν σώματι τὸ σῶμα μένον ἢ κινούμενον νοεῖται,⟩ τὸ δὲ μένον (Heintz)

Pasaje	Edición de Mutschmann	Variante adoptada
240 (525, 1)	ἐκ μὴ ὄντων σωμάτων	ἐκ μὴ ὄντων [σωμάτων] (Heintz)
279 (532, 15)	καὶ τρίτην	καὶ δευτέραν (Bekker)
285 (533, 19)	τὸ δεικνύμενον καὶ καλούμενον ζῷον (καλούμενον coll. Mutschmann: τὸ μένον codd.)	τὸ δεικνύμενον [καὶ τὸ μένον] ζῷον (Kayser)
287 (533, 30)	τὸ τῶν ζῴων πλῆθος ἔστιν	τὸ τῶν ζῴων πλῆθος ⟨πλῆθός⟩ ἐστιν (Heintz)
292 (534, 32)	τοῖς κατὰ μέρος ἀριθμοῖς	τοῖς κατὰ μέρος ἀριθμητοῖς (Heintz)
294 (535, 10)	ἑκάστου μέρους	ἑτέρου μέρους (Heintz)
296 (535, 23)	μετέχουσιν ἑνός	μετέχουσιν ⟨τοῦ⟩ ἑνός (Kayser)
299 (536, 5)	ἀθροισμός	ἀριθμός (Heintz)
333 (542, 8)	παρ' ἑαυτὸ ἀπολλύμενον	παρ' ἑαυτὸ, ⟨τὸ⟩ ἀπολλύμενον (Rüstow)
341 (543, 23)	θερμὸν ὕδωρ	θερμὸν ⟨ὂν⟩ ὕδωρ (Bury)
341 (543, 27)	οὔτε ὁ ἀνδριὰς	οὔτε [ὁ] ἀνδριὰς (Heintz)

Las aporías que hemos puesto de relieve anteriormente contra los físicos y los geómetras a propósito del cuerpo y de los límites encuentran su continuación, al parecer, en la investigación acerca del espacio, pues todos sostienen de manera unánime que el cuerpo o está contenido en un espacio o se desplaza por un espacio. Por esta razón, se debe señalar primero que, de la llamada «naturaleza intangible», según Epicuro[1], una cierta parte se denomina «vacío», otra «espacio» y otra «lugar», denominaciones que se adoptan según las diferentes aplicaciones, toda vez que la misma naturaleza, cuando está privada de todo cuerpo, recibe el nombre de «vacío», y cuando está ocupada por un cuerpo se llama «espacio», y cuando a través de ella se desplazan los cuerpos se convierte en «lugar». No obstante, Epicuro ha hablado en general de «naturaleza intangible» debido al hecho de que en esta no se da el contacto con resistencia[2]. Los estoicos[3], por su parte, afirman también que el vacío es «aque-

1 (margin, beside the paragraph's first line) · 2 (beside "por un espacio. Por esta razón…") · 3 (beside "hecho de que en esta…")

---

[1] Este pasaje es recogido por USENER como *addendum* al frag. 271, pág. 350. Sobre los conceptos epicúreos de «vacío» y «espacio», *vid.* D. SEDLEY, «Two conceptions of vacuum», *Phronesis*, 27 (1982) 175-193.

[2] Recordemos que la resistencia (ἀντιτυπία) es, según Epicuro, la característica fundamental del cuerpo: *vid.* nuestra nota a *D.* III 370.

[3] *SVF* II 505 (Crisipo); *vid.*, sin embargo, S. N. MOURAVIEV, «Zeno's

llo capaz de ser ocupado por un ser, pero sin estar ocupado», o bien «una extensión desprovista de cuerpo», o bien «una extensión no ocupada por ningún cuerpo», y que el espacio es «lo que está ocupado[4] por un ser y equivale al ser que lo ocupa» (llamando en este caso «ser» al cuerpo, como queda bien claro por el cambio de denominación); y afirman que un lugar es «una extensión en parte ocupada por un cuerpo y en parte no
4 ocupada». Algunos[5] han dicho, en cambio, que un lugar es «el espacio del cuerpo mayor», en la idea de que el lugar se distingue del espacio por el hecho de que este no implica magnitud del cuerpo contenido (pues, aunque contenga un cuerpo mínimo, no por ello deja de llamarse espacio), mientras que aquel implica una magnitud considerable del cuerpo que hay en él.
5 Pues bien, acerca del vacío ya hemos investigado desde distintos enfoques en nuestra sección sobre los elementos[6], y no es necesario ahora reiterar el mismo discurso; en la presente sección, en cambio, nuestro examen tratará acerca del espacio y del lugar, que está estrechamente ligado al espacio y que, en cuanto al género, es también espacio[7]. Porque, al poner de relie-

---

cosmology and the presumption of innocence: interpretations and vindications», *Phronesis*, 50 (2005) 232-249, quien atribuye el núcleo originario de estas definiciones a Zenón. Por otra parte, los §§ 3-4 son paralelos a *P*. III 124.

[4] Esta definición es más completa en *P*. III 124: «una extensión (διάστημα) ocupada por un ser etc.».

[5] RUSSO-INDELLI anotan que «se trata, probablemente, de estoicos *matematizantes*» (cursiva nuestra).

[6] La mayoría de los traductores anotan que Sexto se refiere aquí a *D*. III 332-334; pero en ese pasaje sólo se mencionan brevemente y de manera tangencial diversas concepciones (de estoicos, epicúreos y peripatéticos) sobre el vacío en relación con la investigación sobre el todo y la parte, así que lo más probable es que la referencia de Sexto sea a algún pasaje de los (probablemente cinco) primeros libros de su obra, perdidos, como se sabe.

[7] Traducimos por «espacio» el término τόπος, distinguido aquí, en terminología epicúrea y estoica, de χώρα, que vertemos por «lugar»; de todos mo-

ve las dificultades que presentan estas nociones, que son más evidentes y están admitidas prácticamente por todos, quedarán expuestas también las relativas a la investigación sobre el vacío, por cuanto que esta versa sobre un objeto menos evidente.

¿Existe el espacio?

Una vez explicada la noción de espacio y señaladas las cosas que se relacionan con este, nos queda, como es costumbre entre los escépticos, exponer los argumentos por ambas partes[8] y reforzar la suspensión del juicio que de ellos se concluye. Pues bien[9], si de verdad existen arriba y abajo, derecha e izquierda, delante y detrás, entonces existe un espacio, ya que estas seis direcciones son partes del espacio, y es imposible que, existiendo las partes de una cosa, no exista aquello de lo que son partes. Pero es obvio que en la naturaleza de las cosas existen arriba y abajo, derecha e izquierda, delante y detrás; luego existe un espacio[10]. Y no solo eso, sino que, si donde estaba Sócrates, ahora hay otro, por ejemplo

6

7

8

dos, como afirma Sexto, el lugar (χώρα) es también espacio (τόπος), y de hecho Sexto no vuelve a utilizar la palabra χώρα en el resto de esta obra ni la utiliza antes (y en las demás obras conservadas sólo aparece en *P.* II 193, III 124 [pasaje paralelo a este], III 130 y *M.* I 91). Por esta razón, a veces emplearemos también el término «lugar» para traducir τόπος, cuando se trate de frases o expresiones en las que, en español, resulte más habitual o adecuado que «espacio» (lo que suele ocurrir normalmente cuando se habla de movimiento).

[8] Es decir, los argumentos a favor y en contra de la existencia del espacio: los primeros se expondrán en §§ 7-12 (para los cuales *cf. P.* III 120 s.), los segundos en §§ 13-19 (*cf. P.* III 122 s.); en cuanto a la posición escéptica, aludida a continuación, se tratará en §§ 20-36.

[9] Desde aquí hasta el final de este párrafo (§ 12) constituye el frag. *SVF* II 501.

[10] Sobre las seis «partes» del espacio, *cf.* ARISTÓTELES, *Física* IV 1 (208b 8-27).

Platón, una vez muerto Sócrates[11], entonces existe un espacio. Pues igual que, cuando se vacía el líquido de un ánfora y se vierte dentro otro, decimos que existe el ánfora, que es el espacio tanto del líquido que había primero como del que se ha echado después, del mismo modo, si el espacio que ocupaba Sócrates cuando vivía lo ocupa ahora otra persona, existe un
9 cierto espacio. Por otra parte, si existe algún cuerpo, existe también un espacio; pero lo primero ciertamente existe; luego existe lo segundo. Además, si donde se mueve lo ligero por naturaleza no se mueve lo pesado por naturaleza, existe un espacio propio de lo ligero y otro propio de lo pesado; pero lo primero ciertamente existe; luego existe lo segundo. De hecho, el fuego, que es ligero por naturaleza, tiende a elevarse, y el agua, que resulta pesada por naturaleza, cae por su peso hacia abajo, y ni el fuego se desplaza hacia abajo ni el agua sale hacia arriba; luego existe un espacio propio de lo ligero por naturaleza y otro
10 de lo pesado por naturaleza[12]. Igualmente, si existe aquello a partir de lo cual se produce algo, y aquello por lo cual se produce algo, y aquello para lo cual se produce, de la misma manera existirá también aquello en lo cual se produce algo. Pero existe aquello a partir de lo cual se produce algo, es decir, la materia, y aquello por lo cual se produce, es decir la causa, y aquello para lo cual se produce, o sea, el fin; luego existe también aque-
11 llo en lo cual se produce algo, esto es, el espacio. También los antiguos, al poner orden en el universo, establecieron un espacio como principio de todas las cosas, y partiendo de este proclamó Hesíodo:

---

[11] Recuérdese que tanto «Sócrates» como «Platón» son utilizados a menudo por Sexto como nombres indeterminados: *vid.* nuestra nota a *D.* I 178.

[12] Es decir, que los cuerpos ligeros tienden a desplazarse hacia arriba y los pesados hacia abajo: es la célebre teoría de los lugares «propios» o «naturales»: *cf.* ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* IV 3 (310a 16 ss.).

Lo primero fue el Caos, pero luego la Tierra anchurosa,
que en su seno es morada segura de todas las cosas,[13]

llamando «caos» al espacio capaz de albergar el universo, pues si este no hubiera existido, ni la tierra ni el agua ni el resto de los elementos ni, en suma, el mundo en su totalidad habría podido tener consistencia. Y aunque con el pensamiento elimine- 12
mos la totalidad de las cosas, el espacio en el que estaban todas las cosas no se eliminará, sino que se mantiene, conservando las tres dimensiones, longitud, profundidad y anchura, pero sin resistencia, pues esta es una propiedad particular del cuerpo[14].

Estos argumentos y otros similares suelen desplegar los filósofos dogmáticos para establecer la existencia del espacio. Pero bien pueden hacer cualquier otra cosa antes que esto. Es 13
completamente pueril, por ejemplo, su pretensión de, partiendo de las partes del espacio, concluir también la existencia del espacio, porque quien no admita con ellos la existencia del todo, tampoco concederá que existan partes del todo. Además, puesto que las partes de algo se identifican con aquello mismo de lo que son partes, quien dice: «si existen las partes del espacio, existe el espacio», virtualmente está afirmando: «si existe el espacio, existe el espacio». Pero esto es absurdo, ya que, para dar validez a lo que se cuestiona, se asume eso mismo como si no estuviera en cuestión. Y también hay que decir lo mismo 14
cuando deducen la existencia del espacio a partir del hecho de que, donde estaba Sócrates, ahora está Platón. Porque, mientras nosotros estamos investigando si existe como algo real el espacio en el que está el cuerpo, distinguiéndolo del propio cuerpo

---

[13] HESÍODO, *Teogonía* 116 s. Pero Hesíodo no dice «todas las cosas», pues la frase continúa en el verso siguiente, el 118, con «(todos) los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo»: *vid. D.* III 8, con nuestra nota.

[14] *Cf. D.* III 370 y 437, con nuestras notas respectivas.

que se dice que está contenido en él, ellos, como si fuera ya algo acordado, nos replican con el hecho de que Sócrates estaba en
15 un espacio y ahora en ese espacio está contenido Platón. En efecto, que digamos llanamente que uno está en Alejandría, o en el gimnasio, o en la escuela[15], es cosa admitida; pero nuestra investigación no trata del espacio en sentido amplio, sino en sentido concreto[16]: si existe o solamente se piensa, y, en el caso de que exista, cuál es su naturaleza, si es corpóreo o incorpóreo, y si está contenido en un lugar o no. Pero nada de esto son capaces de establecer quienes emplean los antedichos argumentos[17].
16 Y no es algo admitido que el cuerpo sea ligero por naturaleza, de forma que pueda desplazarse en un espacio propio, sino que incluso lo que parece tener esa cualidad se ve empujado hacia ciertos espacios por alguna otra causa y por coerción. Además, aunque se admita la existencia de algo ligero por naturaleza y de algo pesado por naturaleza, no dejará de plantearse una vez más la dificultad de saber en qué se desplaza, si es en un cuerpo o en un vacío o en un límite o en cualquier otra cosa que posea
17 una naturaleza diferente. «Sí —replican estos—, pero si existe aquello a partir de lo cual, y aquello por lo cual, y aquello para lo cual, existirá también aquello en lo cual»[18]. De ninguna manera —responderemos nosotros—, porque si se plantean dudas sobre aquello a partir de lo cual se produce algo (o sea, el paciente) y sobre aquello por lo cual se produce (es decir, la causa) y, en suma, sobre la generación y la corrupción o, en general, sobre el movimiento, por fuerza se plantearán también sobre aquello en lo cual. Y que estas cosas plantean dificultades

[15] Es probable, como señalamos en la introducción (pág. 19), que Sexto dictara sus lecciones en Alejandría.

[16] La misma distinción en § 95, así como en *P.* III 75.

[17] El término es ὑπόμνησις: *vid. D.* II 444, con nuestra nota al respecto.

[18] *Cf. supra*, § 10.

lo hemos señalado ya antes, al tratar del agente y el paciente[19], y lo ilustraremos después, cuando examinemos la generación y
la corrupción[20] y, antes de esto, también el movimiento[21]. Y es 18
que quien dijo:

Lo primero fue el Caos, pero luego la Tierra anchurosa,
que en su seno es morada segura de todas las cosas,[22]

se refuta a sí mismo, porque, si alguien le pregunta de qué cosa se originó el caos, no tendrá respuesta que ofrecer. Algunos aseguran que esta fue también la razón de que naciera en Epicu-
ro su interés por la filosofía. En efecto, siendo aún un jovenzue- 19
lo, le preguntó a su maestro de gramática, que estaba leyendo lo de «Lo primero fue el Caos», de qué cosa se originó el caos, si es que nació primero. Y al responder aquel que enseñar tales cosas no era tarea suya, sino de los llamados filósofos, Epicuro replicó: «Pues entonces tengo que irme con ellos, si es que conocen la verdad de las cosas»[23].

Ya con estas consideraciones queda claro que no se ha dado ninguna razón adecuada para demostrar que el espacio es una
cosa real; pero a estas hay que añadir también las de orden es- 20
céptico. En efecto, si existe un espacio capaz de recibir el cuerpo, este espacio es o cuerpo o vacío. Pero el espacio capaz de recibir el cuerpo no es, ciertamente, un cuerpo, porque si todo cuerpo debe estar en un espacio, y el espacio es un cuerpo, en-

---

[19] *Cf. D.* III 195 ss., especialmente en 207 ss. y 267 ss.

[20] En §§ 310 ss.

[21] En §§ 37 ss.

[22] Hesíodo, *Teogonía* 116 s. (*cf. supra*, § 11, con nuestra nota).

[23] *Cf.* Diógenes Laercio, X 2, quien alude brevemente a esta anécdota citando como fuente la *Vida de Epicuro* de un tal Apolodoro el epicúreo; el pasaje de Sexto, sin embargo, no está recogido en las recopilaciones epicúreas de Usener y de Arrighetti.

tonces el espacio estará en un espacio, y a su vez este último en un tercero, y el tercero en un cuarto, y así hasta el infinito[24]. Por
21 tanto, el espacio capaz de recibir el cuerpo no es un cuerpo. En cambio[25], si el espacio capaz de recibir el cuerpo es vacío, o bien este vacío se mantiene cuando el cuerpo entra en él, o bien se desplaza o se destruye. Y si se mantiene cuando el cuerpo entra en él, estará simultáneamente vacío y lleno: vacío en cuanto que se mantiene, y lleno en cuanto que recibe el cuerpo. Pero decir que la misma cosa está vacía y a la vez llena es obviamente inconcebible; por tanto, el vacío no se mantiene cuan-
22 do el cuerpo entra en él. Y si el vacío se desplaza, entonces el vacío será un cuerpo, pues lo que se desplaza de un espacio a otro es un cuerpo. Pero es bien obvio que el vacío no es un cuerpo, así que tampoco se desplaza cuando el cuerpo entra en él. Además, si se desplaza cuando entra el cuerpo, ya no recibi-
23 rá el cuerpo, lo cual es también algo absurdo. Queda, pues, decir que el vacío se destruye; pero de nuevo esto es imposible. Porque si se destruye, se encuentra en un estado de cambio y movimiento [y si se destruye, puede generarse], y lo que se encuentra en un estado de cambio y movimiento constituye un cuerpo [generable y corruptible][26]; de manera que el vacío tampoco se destruye. Y de este modo, si el espacio no es cuerpo, como hemos establecido, ni es vacío, como hemos señalado, no puede haber ningún espacio.

24 Y además de esto, si el espacio se concibe como capaz de contener el cuerpo, y lo que contiene es externo a lo contenido, entonces, si existe el espacio, necesariamente debe ser alguna

---

[24] *Cf.* Aristóteles, *Física* IV 1 (209a 22-25) y 3 (210b 23-27).

[25] Para la argumentación desarrollada en §§ 21-23, *cf. P.* III 129.

[26] Aceptamos, como hacen Russo-Indelli (no así Flückiger), la lectura de Bury, quien elimina, por considerarlo una torpe glosa, el texto que ponemos entre corchetes: *vid.* nuestra nota textual.

de las siguientes cosas, a saber: una, materia, otra, forma, otra,
la distancia intermedia entre los límites extremos del cuerpo,
y otra, los límites extremos. Pues bien, el espacio no podrá ser 25
materia por muchos motivos: por ejemplo, porque la materia
está corporeizada, mientras que el espacio no está corporeiza-
do, y porque la materia pasa de un espacio a otro, mientras que
el espacio no se traslada de un espacio a otro. Además, en el
caso de la materia, decimos que primero era aire y ahora, por
condensación, se ha convertido en agua, o a la inversa, que pri-
mero era agua y ahora, por rarefacción, se ha convertido en
aire; pero en el caso del espacio no decimos esto, sino que antes
había en él aire y ahora hay en él agua. Por tanto, el espacio no
puede concebirse como materia. Y desde luego tampoco como 26
forma, ya que la forma es inseparable de la materia, como ocu-
rre, por ejemplo, en el caso de la estatua, que es inseparable del
bronce que la sustenta, mientras que el espacio está separado
del cuerpo, pues este cambia de lugar y pasa a ocupar otro espa-
cio sin que cambie junto con él el espacio en el que estaba con-
tenido. Así que, si la forma es inseparable de la materia, mien-
tras que el espacio está separado de esta, el espacio no puede
identificarse con la forma. Es más, la forma cambia de lugar
junto con la materia, pero el espacio, como dije antes, no cam-
bia de lugar junto con el cuerpo; por tanto, el espacio tampoco
es forma. Y, de la misma manera, tampoco es la distancia inter- 27
media entre los límites, pues esta está contenida por los límites,
mientras que el espacio no requiere ser contenido por algo, sino
ser capaz de contener otras cosas. Además, el límite del cuerpo
es la superficie, y la distancia tras la superficie no es otra cosa
que el cuerpo delimitado. Así pues, si decimos que la distancia
intermedia entre los límites de los cuerpos[27] es espacio, enton-

[27] Frente a la lectura manuscrita (τὸ μεταξὺ τῶν πεπερατωμένων σωμάτων: «la distancia intermedia de los cuerpos limitados»), que es la que

28 ces el espacio será cuerpo, lo cual es incongruente. Queda, por tanto, decir que el espacio se identifica con los límites extremos del cuerpo; pero también esto es algo imposible, por la sencilla razón de que los extremos del cuerpo son continuación del cuerpo, y son partes suyas e inseparables de él, mientras que el espacio ni es continuación del cuerpo ni es parte suya ni es inseparable del cuerpo. Luego el espacio tampoco se identifica
29 con los extremos de los cuerpos. Y si el espacio no es ni materia, ni forma, ni la distancia intermedia entre los límites, ni tampoco los extremos del cuerpo, y fuera de estas alternativas no puede concebirse ninguna otra, hay que afirmar que el espacio no es nada.

30 «Sí —dicen los filósofos peripatéticos—, pero el espacio es el límite del cuerpo continente[28]. Porque, dado que la tierra está contenida en agua, y el agua está contenida en aire, y el aire en fuego, y el fuego en cielo, de esta manera, igual que el límite del vaso es el espacio del cuerpo que hay en el vaso, así también el límite del agua es el espacio de la tierra, y el límite del aire es el espacio del agua, y el límite del fuego será el espacio del aire,
31 y el límite del cielo será el espacio del fuego». Sin embargo, el

---

mantiene MUTSCHMANN y que no da mucho sentido (pues, como anota BURY, «implicaría un intervalo entre diferentes cuerpos, mientras que parece claro que la referencia es al espacio interno de un cuerpo simple»), BURY opta por eliminar τῶν πεπερατωμένων σωμάτων, opción seguida también por RUSSO-INDELLI. Pero creemos, con FLÜCKIGER, que es más simple y más respetuoso con el texto mantener ese sintagma cambiando solamente πεπερατωμένων («[cuerpos] limitados») por περάτων τῶν («los límites de los [cuerpos]»), tal como lo entendía ya STEPHANUS en su traducción latina de 1562 («*intervallum quod intercedit inter corporum fines*»: se equivoca FLÜCKIGER, pág. 317, al atribuir esta corrección a FABRICIUS, pues este, aunque incluye en su edición la traducción de STEPHANUS, sin embargo en el texto griego mantiene aquí la lección de los manuscritos).

[28] Para esta definición (que está ya en ARISTÓTELES, *Física* IV 4 [211b 14]), *cf. P.* III 131.

propio cielo, según Aristóteles[29], ya no está en un espacio, sino que reside en sí mismo y en su particular propiedad: en efecto, puesto que el espacio es el límite extremo del cuerpo continente, y allende el cielo, según este filósofo, no existe nada cuyo límite se convierta así en espacio del cielo, entonces es forzoso que el cielo, no siendo contenido por nada, resida en sí mismo y esté contenido en sus propios límites, y no que se encuentre en un espacio. Razón por la cual el cielo existe sin estar en un 32
sitio, pues lo que está en un sitio existe por sí mismo y a la vez como algo distinto del sitio donde está, mientras que el cielo no tiene ninguna otra cosa externa fuera de sí mismo, y por eso, al residir en sí mismo, no llegará a estar en ningún sitio. Pero, por 33
cuanto respecta a este tipo de afirmaciones por parte de los peripatéticos, se corre el riesgo de identificar al sumo dios con el espacio de todas las cosas. En efecto, según Aristóteles, el sumo dios es el límite del cielo[30]. Por lo tanto, o bien el dios es alguna cosa distinta al límite celeste, o el dios es ese mismo límite. Y si es una cosa distinta al límite celeste, entonces habrá alguna otra cosa allende el cielo, y su límite se convertirá en espacio del cielo, y de este modo los seguidores de Aristóteles vendrán a admitir que el cielo está contenido en un espacio; lo cual no tolerarán, dado que se oponen a estas dos ideas, a saber, que exista algo allende el cielo y que el cielo esté contenido en un espacio. Pero si el dios se identifica con el límite celeste, entonces, puesto que el límite del cielo es el espacio de todas las cosas que se hallan aquende el cielo, el dios será, según Aristóteles, el espacio de todas las cosas, lo cual es también en sí mismo algo incongruente. Además, en general, si el límite del cuerpo 34
continente es espacio del contenido, este límite es o corpóreo o

[29] *Cf. Física* IV 5 (212b 7-21).

[30] *Cf. Acerca del cielo* I 3 (270b 6 ss.): «todos los hombres ... asignan a lo divino el lugar más excelso ... [al cual] llamaron éter».

incorpóreo. Y si es corpóreo, puesto que todo cuerpo debe estar en un espacio, el espacio estará en un espacio y ya no será espacio; y si el límite del cuerpo continente es incorpóreo, entonces, puesto que el límite de todo cuerpo es una superficie, el espacio
35 de cada cuerpo será una superficie, lo cual es absurdo. Además, en general: ¿cómo no va a ser ridículo decir que el propio cielo es espacio de sí mismo? Pues, de ser así, se identificarán el continente y el contenido, y la misma cosa será una sola y a la vez dos, o sea cuerpo y a la vez incorpóreo; porque, en cuanto que es la misma cosa, será una sola, pero en cuanto que contiene y es contenida, resultará dos; y, en cuanto que es contenida, será cuerpo, pero, en cuanto que contiene, será incorpóreo,
36 puesto que era espacio. Pero la misma cosa no puede concebirse simultáneamente como una sola y como dos, como cuerpo y a la vez como incorpóreo; por tanto, la comprensión del espacio tampoco llega muy lejos aplicando esta concepción.

Pero, una vez que lo hemos eliminado, veamos a continuación si es posible que algún ser se mueva en un espacio.

¿Existe el movimiento?

37 Aristóteles decía que hay seis tipos de movimiento, de los cuales uno es traslación espacial, otro transición, otro generación, otro corrupción, otro aumento y
38 otro disminución[31]; pero la mayoría de los filósofos, entre los que se encuentran también Enesidemo y sus seguidores, reducen estos tipos de movimiento a los principales dejándolos en

[31] *Cf.* Aristóteles, *Categorías* 14 (15a 13 s.); en *Física* V 1 (225b 5-8) y 2 (226a 24-b 10) se habla de tres clases de movimiento (el de cualidad, el de cantidad y el locativo), cada uno de los cuales se desdobla según los contrarios o el más y el menos. Por otra parte, los §§ 37-41 son paralelos a *P.* III 64.

dos: uno el de transición y otro el de traslación[32]. De estos, el 39
movimiento de transición es aquel por el cual el cuerpo, perma-
neciendo sustancialmente idéntico, recibe diferentes cualidades
en diferentes momentos, dejando unas y tomando otras, como
ocurre, por ejemplo, en el caso del vino que se transforma en
vinagre, y en el de la uva, cuyo sabor pasa de ácido a dulce, o
en el caso del camaleón o del pulpo, cuya piel cambia unas ve-
ces a un color y otras a otro. Razón por la cual se debe afirmar 40
que la generación y la corrupción, así como el aumento y la
disminución, son tipos particulares de cambio, tipos que se re-
ducen, según afirman ellos, al movimiento de transición, a me-
nos que se sostenga que el aumento tiene que ver, en cierto
modo, con el movimiento de traslación, al suponer un progreso
de los cuerpos tanto a lo largo como a lo ancho. Por su parte, el 41
movimiento de traslación es aquel por el cual el objeto que se
mueve pasa de un lugar a otro, o total o parcialmente: totalmen-
te, como observamos en el caso de los que corren o caminan,
y parcialmente, como en el caso de la mano que se abre y se
cierra, o en el de las partes de la esfera que gira alrededor de su
centro. Pues mientras que el total de ella permanece en el mis-
mo espacio, sus partes alternan sus lugares, y la que primero
estaba abajo pasa a estar arriba, la de arriba, abajo, y la de de-
lante, detrás. No obstante, algunos físicos, entre quienes se en- 42
cuentra también Epicuro[33], sostuvieron que el movimiento de
transición es un tipo particular del de traslación, pues el objeto
compuesto que cambia de cualidad, cambia siempre según el
movimiento espacial y de traslación de los cuerpos racional-
mente observables que lo componen. Por ejemplo, para que una 43

[32] Es probable que esta reducción de los tipos de movimiento se remontara ya a los estoicos, como anotan Russo-Indelli, quienes remiten a la bibliografía pertinente.

[33] Frag. 291 Usener.

cosa pase de dulce a amarga, o de blanca a negra, las moléculas[34] que la componen han de reordenarse y adoptar una determinada posición en vez de otra; y esto no puede ocurrir de otra manera más que si las moléculas se mueven con un movimiento de traslación. A su vez, para que una cosa pase de dura a blanda, o de blanda a dura, las partículas que la componen han de
44 moverse en el espacio, ya que, cuando estas se expanden, el objeto se ablanda, pero cuando se contraen y condensan, el objeto se endurece. Por esta razón, el movimiento de transición no es de género distinto al movimiento de traslación. Por ello, precisamente, incidiremos sobre todo en las aporías que plantea este último, puesto que, eliminado este, desaparecerá también el movimiento de transición.

45 Pero, antes de pasar a las aporías, debemos tener presente que han sido tres, a grandes rasgos, las posturas acerca del movimiento[35]. Unos, efectivamente, afirman que existe movimiento, otros que no existe, y otros, en fin, que lo mismo existe que no existe. Afirman que existe tanto la gente corriente, que se fía de las apariencias, como la mayoría de los filósofos físicos, por ejemplo los seguidores de Pitágoras, Empédocles y Anaxágoras, así como los de Demócrito y Epicuro, y también suscribieron esta opinión los peripatéticos e igualmente los estoicos[36] y mu-
46 chísimos otros. Que no existe, en cambio, lo sostienen los seguidores de Parménides y Meliso[37], a quienes Aristóteles ha llamado

---

[34] Es decir, los átomos; el término que así traducimos, siguiendo a BURY, es ὄγκους, literalmente «masas»: *cf.* las «moléculas homogéneas» de Asclepíades de Bitinia, en *D.* III 363.

[35] Los §§ 45-49 son paralelos a *P.* III 65.

[36] *SVF* II 493. Este pasaje no aparece recogido en las recopilaciones epicúreas de USENER y de ARRIGHETTI y tampoco, por lo que respecta a los filósofos presocráticos recién citados, en la de DIELS-KRANZ.

[37] PARMÉNIDES, frag. 28 A 26 Diels-Kranz (quienes, sin embargo, no incluyen este pasaje entre los testimonios y fragmentos de Meliso). Sobre Meliso

«inmovilistas de la naturaleza» y «antifísicos»[38]: «inmovilistas» por la inmovilidad que sostienen, y «antifísicos» porque la naturaleza (φύσις) es principio de movimiento, y ellos la suprimieron al afirmar que nada se mueve; en efecto, lo que se mueve debe 47
recorrer una cierta distancia, pero toda distancia, por el hecho de admitir división hasta el infinito, es interminable, de manera que no existirá nada que se mueva. También está de acuerdo con 48
ellos Diodoro Crono[39], si bien hay que decir que, según este, una cosa se ha movido, pero nada se mueve, como explicaremos al avanzar nuestro discurso, cuando examinemos su postura con mayor precisión[40]; por ahora, basta decir que también él es de la misma opinión que quienes han eliminado el movimiento. Final- 49
mente, quienes sostuvieron que el movimiento lo mismo existe que no existe fueron los escépticos, porque, en cuanto respecta a las apariencias, existe un cierto movimiento, pero, en cuanto respecta al discurso filosófico, no existe.

---

de Samos (mediados del siglo v a. C.), discípulo de Parménides, *vid.* R. Goulet, «Mélissos de Samos», *DPhA*, IV (2005) 391-393 (M 97).

[38] Aristóteles, *Sobre la filosofía*, frag. 9 Ross. Como señala A. Vallejo en su traducción de los fragmentos de Aristóteles para la BCG, «Platón, en el *Teeteto* (181a), llama a Parménides y Meliso [...] *hólou stasiôtai*, es decir, partidarios del todo. Probablemente en el uso del término *stasiôtai*, tanto en este pasaje como en el mencionado por Sexto Empírico, hay un juego de palabras entre las dos acepciones de *stásis*, que puede significar partido y posición estable (o inmovilidad). Aristóteles se refiere también numerosas veces a Parménides y Meliso, como defensores de la unidad e inmovilidad del ser (*cf. Acerca del cielo* III 1 [298b 17] *Física* I 2 [184b 16, 186a 6-7]), en oposición a su propia definición de la *phýsis* como "principio y causa de movimiento y reposo"» (A. Vallejo Campos, *Aristóteles. Fragmentos*, Madrid, 2005, pág. 277, n. 326).

[39] Frag. II F 12 Giannantoni (*SSR*). Sobre el filósofo megárico Diodoro Crono, *vid.* nuestra nota a *D.* II 115.

[40] La tesis de Diodoro Crono sobre el movimiento será desarrollada y criticada por extenso en §§ 85 y ss.

50 Tal es, pues, el estado de la cuestión; tras esto, para tratar de probar la inexistencia del movimiento, expondremos nuestras primeras objeciones ateniéndonos a la noción que se da del movimiento. Pues bien, algunos definen el movimiento diciendo:
51 «movimiento es traslación de un lugar a otro». A estos se les objeta que han dado cuenta del movimiento rectilíneo, esto es, arriba o abajo, adelante o atrás, a la derecha o a la izquierda, pero han pasado por alto el movimiento circular[41], por ejemplo aquel con el que da vueltas la rueda del alfarero y gira la esfera sobre sus ejes, y del mismo modo los pivotes y los tambores[42], pues cada uno de estos cuerpos que así se mueven no pasan de un lugar a otro, sino que se mueven permaneciendo en el mis-
52 mo espacio. De ahí que algunos, para evitar una objeción similar, rectifiquen la mencionada definición y afirmen que «movimiento es traslación de un lugar a otro o bien de la totalidad de un cuerpo o bien de las partes de la totalidad»[43]. En efecto, quien se mueve caminando pasa en su totalidad de un lugar a otro, mientras que la esfera que gira sobre sus ejes no se traslada toda de un lugar a otro, sino que unas partes alternan sus lugares con otras y, al girar esta, la parte superior ocupa el lugar inferior, y la inferior pasa al superior, y así, alternativamente, las demás partes. Por esta razón, afirman, hay que sostener que el movimiento es traslación de un lugar a otro o bien de la tota-

---

[41] Sobre la distinción entre movimiento rectilíneo y movimiento circular, *cf.* ARISTÓTELES, *Física* VIII 8-9 (261b 27-266a 9).

[42] El sentido propio del término griego τύμπανον, lo mismo que ocurre en español con la palabra «tambor», es el de «tambor o timbal», y también puede referirse metafóricamente a un potro de tortura, sentidos ambos utilizados por Sexto en otros contextos (*vid.* el índice de JANÁČEK, *s. v.*); pero igualmente puede significar (como ocurre aquí y más adelante: §§ 93 y 103) «pieza de un mecanismo que se mueve sobre su eje», como cuando hablamos del tambor de una lavadora.

[43] *SVF* II 492.

lidad del cuerpo que se mueve o bien de las partes de la totalidad. Pero estos, pretendiendo evitar la mencionada dificultad, 53
han caído en otra. Porque no todo lo que se mueve con traslación pasa de un lugar a otro o en su totalidad o parcialmente, sino que, entre los cuerpos que se mueven con traslación, hay algunos que se mueven mientras unas partes permanecen en el mismo espacio y en cambio otras no permanecen en el mismo espacio, sino que ocupan un lugar distinto en cada momento, como puede verse en el caso del compás que dibuja un círculo o de la puerta que se abre y se cierra. Efectivamente, en el caso 54
del compás, es evidente que la pata fijada en el centro gira en el mismo espacio, y la que va por fuera en torno a esta y dibuja el círculo pasa de un lugar a otro; y en el caso de la puerta que se cierra o se abre, el gozne encajado en la cazoleta[44] gira en el mismo espacio, mientras que la parte de la puerta que está en el lado opuesto pasa por diferentes lugares, y deja uno y ocupa otro. Estos movimientos, pues, quedan fuera de la definición dada; 55
pero hay otro movimiento de traslación aún más sorprendente, según el cual el objeto que se mueve se concibe sin que salga ni total ni parcialmente del espacio en el que está; este movimiento queda también fuera de la definición, como es inmediatamente obvio. Y su peculiaridad quedará más clara cuando lo hayamos explicado por medio de un ejemplo. En efecto, si su- 56
ponemos que, en un barco que navega viento en popa, una persona transporta de la proa a la popa un madero recto moviéndose a la misma velocidad que la nave, de manera que el tiempo en que esta cubre hacia delante una distancia de un codo es el

[44] Al parecer, la puerta a la que se refiere Sexto solo tenía dos goznes (στροφεύς), uno arriba y otro abajo, que encajaban en sendas cazoletas (ὁλμίσκος) o huecos de forma semiesférica excavados en la madera o la piedra del dintel (o quizá piezas metálicas empotradas), dentro de los cuales giraban los goznes a modo de pivotes. *Vid.* C. DAREMBERG y E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, *s. v.* «*cardo*», tomo 1.2 (París, 1896), pág. 921.

mismo que tarda la persona que se mueve en la nave en recorrer hacia atrás una distancia de un codo, entonces no hay duda de que, en este supuesto, habrá un movimiento de traslación, pero el objeto que se mueve no saldrá ni total ni parcialmente del
57 espacio en el que se encuentra, ya que la persona que se mueve en la nave permanece en la misma perpendicular con respecto al aire y al agua, por el hecho evidente de que avanza hacia atrás tanto cuanto es impulsado hacia delante. Así pues, es posible que se mueva con un movimiento de traslación algo que no sale ni total ni parcialmente del espacio en el que se encuen-
58 tra. Y casos como este, por tanto, parecen ser de tal tipo. Pero quienes definen del modo antedicho el concepto de movimiento de traslación pueden encontrarse también con otras dificultades. En efecto, si imaginamos un cuerpo indivisible y mínimo que da vueltas en el mismo lugar (es decir, con un movimiento circular), habrá un movimiento de traslación, pero ⟨lo⟩ que se mueve[45] no saldrá ni total ni parcialmente del lugar en el que se encuentra: no saldrá totalmente, puesto que se supone que da vueltas en el mismo lugar con un movimiento circular, ni par-
59 cialmente, puesto que no tiene partes. El mismo argumento vale también si disponemos una línea recta constituida por cuerpos indivisibles puestos en fila y la imaginamos girando sobre sí misma en el mismo lugar, como los ejes: tendremos de nuevo, efectivamente, un movimiento de traslación, pero la recta no saldrá del lugar en el que se encuentra, ni totalmente (pues solo tiene movimiento circular) ni parcialmente (pues los cuerpos indivisibles no tienen partes).

60 Pero estas objeciones son rechazadas por los que no admiten la existencia de cosas indivisibles, quienes dirán que tal tipo de movimiento solo se da conceptualmente, y que hay que exa-

---

[45] Adoptamos, como hacen BURY y RUSSO-INDELLI, el añadido de HEINTZ: ⟨τὸ⟩ κινούμενον.

minarlo sobre cuerpos realmente existentes. Conque así repli- 61
can estos; en cambio, quienes mantienen que existen cuerpos indivisibles y que la divisibilidad de los cuerpos acaba cuando se alcanza un mínimo, no serán capaces de decir nada contra esta clase de aporías. No obstante, aun cuando no coincidamos con estos, se encontrará que el argumento que establece la inexistencia del movimiento es equivalente al que prueba su existencia. De hecho, a favor de la existencia del movimiento 62
habla la evidencia[46], si bien sobre esta última se plantea una discusión, en cuanto que unos afirman que el movimiento se percibe con la sensación, mientras que otros dicen que de ningún modo se percibe con la sensación, sino con el intelecto por medio de la sensación. Y quienes dicen que el movimiento es 63
una realidad sensible basan tal convicción en el hecho de que no producen la misma afección en la sensación —por ejemplo en la vista— el cuerpo que se mueve, cuando se mueve, y el cuerpo en reposo, cuando está en reposo, sino que el que está inmóvil produce una determinada afección y el que se mueve produce otra distinta, de manera que, por esta razón, el movimiento es perceptible con la sensación. Quienes sostienen, en 64
cambio, que el movimiento no se percibe con la sensación, sino con el intelecto por medio de la sensación, afirman que todo movimiento se produce en virtud de una memoria asociativa[47], pues cuando recordamos que este cuerpo concreto se encontraba antes en este lugar concreto y ahora está en este otro, adquirimos la noción de movimiento en acto y movimiento ya efectuado[48]. Pero este mismo recuerdo no es producto de una cierta

[46] *Cf. supra*, § 45, e *infra*, §§ 66 ss.

[47] Sobre este concepto, *vid. D.* I 279, con nuestra nota.

[48] Seguimos la traducción de Russo-Indelli; el texto griego dice literalmente «la noción del movimiento y del haberse movido» (ἔννοιαν ... τῆς κινήσεως καὶ τοῦ κεκινῆσθαι).

sensación irracional, sino de la facultad racional. Resulta, por tanto, que el movimiento no se percibe con la sensación, sino 65 con el intelecto. Además, todo movimiento se concibe como abandono de un espacio y ocupación de otro. Pero la sensación no puede percibir ni el espacio (pues ningún espacio es sensible) ni la ocupación y el abandono (pues estas cosas se observan con ayuda de la memoria, mientras que la sensación, al ser irracional, carece de memoria). Luego el movimiento no es algo sensible.

66 En cualquier caso, que se perciba fundamentalmente con la sensación o con el intelecto es algo indiferente, porque lo que está claro es que la evidencia parece confirmar la existencia del movimiento. Y por esta razón los filósofos dogmáticos están acostumbrados a intimidar a los aporéticos sin utilizar otro ar-
67 gumento más que este[49]. «Pues si el movimiento no existe», afirman, «¿cómo recorre el sol su curso peculiar desde oriente hasta occidente, o cómo se originan los cambios de las estaciones: primavera, verano, otoño e invierno? Porque estos ocurren a raíz de los movimientos del sol, por sus aproximaciones y
68 alejamientos. Igualmente, ¿cómo las naves que han salido de unos puertos arriban a otros puertos distintos? ¿Y de qué forma sale de casa al alba el aporético que niega el movimiento y, tras solventar ciertos asuntos cotidianos, retorna de nuevo? Todas estas cosas son, efectivamente, testimonios irrefutables a favor del movimiento. De ahí también que cierto cínico antiguo, preguntado por los argumentos contra el movimiento, no diera ninguna respuesta, sino que se levantara y echara a andar, dejando
69 en evidencia con su propio gesto la insensatez del sofista»[50].

---

[49] Los parágrafos siguientes (§§ 67-68) son paralelos a *P.* III 66.

[50] Diógenes Laercio (VI 39) da la anécdota en la vida de Diógenes de Sinope, el Cínico por antonomasia, mientras que Elías, en su *Comentario a las Categorías de Aristóteles* (22b 40, pág. 109, 18 ss.), la atribuye a Antístenes

Y muchísimas otras cosas de esta índole suelen decir los de la parte contraria[51] a favor de la existencia del movimiento. Por nuestra parte, una vez que con esto nos basta como consenso suficiente para establecer este punto de vista, vamos a ocuparnos del punto de vista contrario. Porque si se muestra que la inexistencia del movimiento es, en cuanto a credibilidad y no credibilidad, igual que su existencia, sin duda se seguirá el rechazo a apoyar cualquiera de las dos alternativas y la suspensión del juicio respecto a ambas.

Pues bien[52], si algo se mueve con un movimiento primario, 70
por ejemplo un elemento, o bien se mueve por sí mismo o por medio de otra cosa; pero no se mueve por sí mismo, como mostraremos, ni por medio de otra cosa, según vamos a explicar; luego no se mueve. Por de pronto, si todo lo que se mueve se mueve por medio de otra cosa, entonces o bien se mueve en compañía de aquello que lo mueve, o bien sin su compañía; pero ni se mueve en su compañía ni distanciándose de él, como vamos a mostrar; luego lo que se mueve no se mueve por medio

(frag. V A 159 Giannantoni [SSR] = 160 Decleva Caizzi; la propia Decleva Caizzi [*Antisthenis fragmenta*, Milán, 1966, pág. 125], que ve la anécdota más propia de Diógenes que de Antístenes, duda de la veracidad de este fragmento); *cf.* también *P.* II 244, donde una anécdota similar se atribuye a «cierto filósofo». Por lo demás, tras el «sofista» aquí mencionado se esconde muy probablemente Zenón de Elea, a cuyos «argumentos contra el movimiento» (*vid.* 29 A 24-28 Diels-Kranz) se aludiría al principio del pasaje.

[51] Aunque el texto no lo deja del todo claro, la expresión «los de la parte contraria» se refiere no a los filósofos dogmáticos en general, como contrarios a los escépticos (los «aporéticos» citados en § 66), ni tampoco a los que, siguiendo la distinción señalada anteriormente (§ 62), dan argumentos «inteligibles» para defender la existencia del movimiento, frente a los argumentos «sensibles» que se acaban de citar, sino a los que defienden la existencia del movimiento, frente a los que establecen su inexistencia (posición esta última a la que se refiere Sexto a continuación como «el punto de vista contrario»).

[52] Para la argumentación desarrollada en §§ 70-76, *cf. P.* III 67.

71 de otra cosa. En efecto, si lo que se mueve se mueve en compañía de aquello que lo mueve, entonces todas las cosas tendrán que acompañar a aquella única cosa que se mueve, sea esta cual sea. Pues si, por ejemplo, cada una de las veinticuatro letras del alfabeto es movida por otra, entonces a la alfa, que es movida por la beta, necesariamente la acompañan las restantes, por la sencilla razón de que, igual que a la alfa le sigue la beta, que mueve la alfa, así también a la beta le acompañará la gamma, que hace que aquella se mueva, y a la gamma la delta, y así
72 hasta la omega. Por lo tanto, también en el caso de los objetos del universo, si cada objeto que se mueve debe tener como acompañante al objeto que lo mueve, todas las cosas acompañarán a un solo objeto que se mueve. Pero es absurdo, obviamente, decir que si una sola cosa se mueve, todas las cosas se
73 mueven; luego lo que mueve no sigue a lo que es movido. Y si lo que mueve se separa de lo que es movido, como se distancia la mano de la pelota lanzada, necesariamente el impulso que aquel confiere a este hace que lo que es movido se vea afectado de una cierta manera y adopte una determinada disposición por obra de aquello que lo mueve. En consecuencia, puesto que lo afectado no puede, por naturaleza, ser afectado de otro modo más que por adición, sustracción o cambio, también lo que es movido tendrá que verse afectado de alguno de estos modos al ser movido por aquello que lo mueve, porque, si no se ve afectado de ninguno de estos modos, se detendrá en cuanto se sepa-
74 re de ello aquello que lo mueve. Pero ya hemos mostrado la inviabilidad del discurso sobre la sustracción, la adición y el cambio[53], de manera que lo que es movido tampoco se moverá
75 al distanciarse de ello aquello que lo mueve. Por otra parte[54], si

[53] En *D.* III 277 ss.

[54] Como se ve por la mención de los átomos a continuación, esta otra aporía plantanda por Sexto se limita al sistema físico epicúreo.

lo que es movido se mueve estando afectado por sustracción o por adición o por cambio, los atomos no se moverán, dado que no son susceptibles ni de adición, ni de sustracción, ni de cambio. Por tanto, lo que se mueve no es movido por otra cosa. Porque si, para que sea movido por otra cosa, es indispensable que se mueva en compañía de esta o sin la compañía de esta, y se ha demostrado la imposibilidad de una y otra alternativa, hay que decir que no es movido por otra cosa.

Y además, si todo lo que se mueve es movido por alguna 76
otra cosa, entonces el motor mismo o se mueve o está inmóvil. Pero es imposible que esté inmóvil, porque lo que mueve realiza una acción, y lo que realiza una acción se mueve, luego lo que mueve se mueve. Y si se mueve, puesto que todo lo que se mueve es movido por alguna otra cosa, también esto mismo[55], dado que se mueve, tiene que ser movido por una tercera cosa, y esta tercera por una cuarta, y la cuarta por una quinta, y así hasta el infinito, de forma que el movimiento se convierte en algo sin comienzo. Pero esto es absurdo; luego lo que se mueve no es movido por otra cosa.

Y desde luego, lo que se mueve tampoco se moverá por sí 77
mismo. Porque si se mueve a sí mismo, entonces posee una naturaleza susceptible de moverse o bien en todas direcciones o bien en una determinada dirección, como ocurre, por ejemplo, en el caso de los cuerpos primarios y elementales, ya que nuestro discurso se dirige contra los físicos[56]. Ahora bien, si posee una naturaleza susceptible de moverse en todas direcciones, no
se moverá, pues no será impulsado hacia arriba debido a que 78

[55] Adoptamos, como BURY y RUSSO-INDELLI, la necesaria corrección de HEINTZ (αὐτὸ κινούμενον) en vez de la lectura manuscrita (τὸ κινούμενον, «lo que se mueve»), mantenida por MUTSCHMANN y aceptada por FLÜCKIGER.

[56] Se alude aquí, como anotan RUSSO-INDELLI, a la teoría aristotélica de los lugares «propios» o «naturales», ya señalada *supra*, § 9.

posee una naturaleza que también es susceptible de moverse hacia abajo, ni será impulsado hacia abajo debido a que su naturaleza también es susceptible de moverse hacia arriba, ni hacia delante debido a que también es susceptible de moverse hacia atrás, ni hacia atrás debido a que también es susceptible de moverse hacia delante; y el mismo argumento vale para las
79 dos direcciones restantes[57]. Y si posee una naturaleza susceptible de moverse en una determinada dirección, cuando sea hacia arriba, como el fuego y el aire, todas las cosas que se mueven se moverán hacia arriba, mientras que cuando sea solamente hacia abajo, como la tierra y el agua, todas se moverán hacia abajo. Pero si algunas poseen una naturaleza susceptible de moverse hacia arriba y otras susceptible de moverse hacia abajo, entonces no se producirá combinación alguna entre los cuerpos que
80 se mueven. Porque si los cuerpos elementales se conciben moviéndose desde el centro hacia los límites, todo el universo se disolverá, puesto que cada cosa, separada de todas las demás, correrá según su movimiento propio, hacia arriba lo que tiende
81 a subir, y hacia abajo lo que tiende a bajar. Si suponemos, en cambio, que su impulso los lleva desde los límites hacia el centro, sin duda se desplazarán o a lo largo de la misma perpendicular o no a lo largo de la misma perpendicular. Y si se desplazan a lo largo de la misma perpendicular, necesariamente colisionarán entre sí, y de este modo, o bien, si son iguales en fuerza, permanecerán inmóviles sin que uno prevalezca sobre otro, al no poder forzar el paso ni el que se mueve hacia abajo ni el que se mueve hacia arriba (por más que sea absurdo decir que se produce inmovilidad en las cosas que se mueven por
82 naturaleza), o bien, por el contrario, si son desiguales en fuerza, se desplazarán solamente hacia un lugar, ya sea hacia arriba, si predominan los que tienden a subir, o hacia abajo, si prevalecen

[57] Es decir, a la derecha y a la izquierda.

los que tienden a bajar. Pero si no se desplazan a lo largo de la misma perpendicular, no se encontrarán unos con otros y, al no encontrarse, tampoco serán capaces de llevar a cabo ninguna combinación. Pero esto es absurdo. Por lo tanto, lo que se mueve tampoco se mueve a sí mismo.

Es más[58], si lo que se mueve se mueve a sí mismo, entonces, 83
puesto que todo aquello que produce un movimiento lo produce o impulsando o atrayendo o elevando o comprimiendo, también lo que se mueve a sí mismo, al ser causa de su propio movimiento, deberá producirlo o por impulsión o por atracción o por elevación o por compresión. Pero si produjera el movimiento por 84
impulsión, estaría detrás de sí mismo (pues lo que impulsa está detrás de lo impulsado), si lo hiciera por atracción, estaría delante de sí mismo, y si lo hiciera por elevación o por compresión, estaría debajo ⟨o encima⟩[59] de sí mismo. Pero es imposible, ob-

[58] Los §§ 83-84 son paralelos a *P*. III 68-69.

[59] Por el sentido, parece lógico asumir, como hacemos, la laguna propuesta por RUSSO-INDELLI (ningún otro editor o traductor dice nada al respecto), pues no es posible pensar que lo que mueve por compresión esté debajo, sino encima de lo movido, y de hecho se dice así claramente en *P*. III 69 («y si [lo que se mueve a sí mismo se mueve] empujando de abajo arriba, [estaría] debajo [de sí mismo], y si presionando, encima»). El problema es que RUSSO-INDELLI se ven obligados a suponer igualmente que en la frase siguiente se habría perdido también la misma palabra o expresión o una similar. Ante esto, hemos de decir que: 1) esta segunda laguna no sería estrictamente necesaria, pues no pocas veces Sexto, al repetir una serie o enumeración de conceptos o elementos dentro de una argumentación, prescinde de alguno o algunos de los previamente mencionados; y 2) creemos que puede hallarse una explicación paleográfica de ambas lagunas si restituimos la lectura manuscrita del final de la primera frase: ὑποκάτωθεν αὑτοῦ (que recogen todos los códices y es aceptada por BURY, frente a la conjetura de BEKKER, ὑποκάτω αὑτοῦ —basada en la frase siguiente y en el citado pasaje paralelo de *P*. III 69—, que da el mismo sentido y es la que adopta MUTSCHMANN), pues podríamos entender entonces que, debido a una haplografía por *saut du même au même*, se habría perdido el adverbio ἄνωθεν, «encima» (ὑποκάτωθεν ⟨καὶ ἄνωθεν⟩ αὑτοῦ); y lo mismo

viamente, concebir que una misma cosa esté detrás o delante ⟨o encima⟩ o debajo de sí misma: luego lo que se mueve no se mueve a sí mismo. Y si lo que se mueve no se mueve por medio de otra cosa ni por sí mismo, y fuera de estas alternativas no se da ninguna otra, hay que decir que lo que se mueve no se mueve.

85 Contra la existencia del movimiento Diodoro Crono aporta también otro argumento notable, mediante el cual establece que nada se mueve, sino que se ha movido[60]. Y que nada se mueve es una consecuencia de la asunción, por su parte, de la existen-
86 cia de cuerpos indivisibles. En efecto, el cuerpo carente de partes debe estar contenido en un espacio carente de partes, y por ello no puede moverse ni en este mismo espacio (pues lo ocupa por completo, siendo así que, para moverse, un cuerpo necesita disponer de un espacio mayor) ni en el espacio en el que no está, pues aún no está allí para poder moverse en él. En consecuencia, no se mueve. Pero, si aplicamos la razón, se ha movido, pues el cuerpo que se observa previamente en este lugar, ahora se observa en otro lugar, lo cual no ocurriría si este cuerpo no se hubiera movido. Así pues, este hombre, tratando de dar un soporte a sus propios postulados, ha venido a admitir algo absurdo: y es que ¿cómo no va a ser absurdo decir que, aunque nada se mueve, algo se ha movido? Los escépticos, que ponen en duda por igual tanto el movimiento en acto como el movimiento ya efectuado[61], no aceptarán ninguna absurdidad

podría haber ocurrido en la frase siguiente: ἢ ἔμπροσθεν ⟨ἢ ἄνωθεν⟩ ἢ ὑποκάτω (con un ligero cambio en el orden en que se repiten los conceptos, algo no infrecuente en Sexto).

[60] Diodoro Crono, frag. II F 13 Giannantoni (*SSR*); *cf. supra*, § 48. Sobre este argumento de Diodoro, *vid.* K. Döring, «Die sog. kleinen Sokratiker und ihre Schulen bei Sextus Empiricus», *Elenchos*, 13 (1992) 81-118, en págs. 98 ss.

[61] Literalmente, «el moverse» y «el haberse movido»: seguimos, como en § 64, la traducción de Russo-Indelli.

como la que ha admitido Diodoro. Este, sin embargo, plantea el 87
consabido argumento a favor de que nada se mueve, cuando dice: «Si algo se mueve, o se mueve en el espacio en el que está o en el que no está; pero no se mueve en el espacio en el que está (ya que permanece en él), ni en el que no está (ya que no
está en él); luego nada se mueve»[62]. Tal es, pues, el argumento, 88
y el valor persuasivo de sus premisas es evidente. En efecto, dado que hay dos espacios —uno aquel en el que una cosa está, y el segundo aquel en el que no está—, y dado que, aparte de estos, no puede concebirse un tercero, lo que se mueve, si realmente se mueve, ha de moverse en uno de estos dos, pues no podría moverse en uno inconcebible. Ahora bien, en el espacio en el que está no se mueve, pues lo ocupa por completo; y en la medida en que está en él, permanece en él; y al permanecer en
él, no se mueve. Y en el que no está, de nuevo es imposible que 89
se mueva, pues una cosa no puede actuar ni sufrir efectos allí donde no está[63], y, por esto mismo, tampoco puede moverse; e igual que nadie diría que quien está en Rodas se mueve en Atenas, del mismo modo, en general, tampoco dirá que todo cuerpo
se mueve en el espacio donde no está. Por consiguiente, si hay 90
dos espacios —aquel en el que está y aquel en el que no está—, y se ha demostrado que lo que se mueve no puede moverse en ninguno de los dos, entonces lo que se mueve no existirá.

Tal es el valor persuasivo de este argumento; sin embargo, muchos se han opuesto a él con diversas objeciones, que vamos
a exponer a continuación. Algunos[64], en efecto, afirman que, si 91

---

[62] Se trata de un conocido argumento que remonta a Zenón de Elea: *cf.* Diógenes Laercio, IX 72 (= frag. 29 B 4 Diels-Kranz). La misma argumentación se repite en *P.* II 242 y, atribuida expresamente a Diodoro Crono, en *P.* II 245, III 71 y *M.* I 311.

[63] Esta frase explicativa se repite en *P.* III 71, como parte del argumento de Diodoro Crono.

[64] Russo-Indelli sugieren que Sexto aludiría aquí a los peripatéticos.

los perfectos son verdaderos, es imposible que sus correspondientes presentes resulten falsos, sino que serán verdaderos, y, de la misma manera, si estos son falsos, aquellos serán falsos. Porque aquello de lo que existe un límite, existe también, y de lo que no existe no podrá haber límite alguno. Y si el perfecto es límite del presente, entonces por fuerza, si existe el perfecto, que es precisamente límite, existe también el presente, del cual
92 aquel es límite. E igual que el perfecto «haber sido» no tiene ningún sentido si no es verdadero el presente «ser», y de la misma forma que el perfecto «haber perecido» no tiene ningún sentido si previamente no existe el presente «perecer», así también es imposible que, si no es verdadero el presente «moverse», sea verdadero el perfecto «haberse movido».

93 Otros afirman que un objeto puede moverse en el espacio en el que está contenido[65]. En efecto, las esferas que dan vueltas sobre sus ejes y los pivotes giratorios, así como los tambores y las ruedas de alfarero y muchísimos otros cuerpos similares a estos[66], se mueven, sí, pero se mueven en el espacio en el que están, de manera que una de las premisas del argumento, la de que una cosa no se mueve en el espacio en el que está, es
94 falsa. Otros aseguran que el argumento propuesto contraviene la noción de movimiento. En efecto, lo que se mueve se concibe en conjunción tanto con el espacio desde el que se mueve como con el espacio hacia el que se mueve; por eso, cuando Diodoro dice que «si algo se mueve, o se mueve en el espacio en el que está o en el que no está», hace una afirmación incorrecta y contraria al concepto de movimiento, por cuanto que lo que se mueve no se mueve en el espacio en el que está ni tampoco en el que no está, sino a través de ambos, o sea el espacio
95 desde el que se mueve y el espacio hacia el que se mueve. Ha

[65] Los §§ 93-95 son paralelos a *P*. III 72-75.

[66] Se citan idénticos ejemplos en §§ 51 y 103.

habido también quienes han señalado una ambigüedad. Afirman, en efecto, que la expresión «estar contenido en un espacio» tiene dos sentidos: uno, el de estar en un espacio en sentido amplio, como cuando decimos que alguien está en Alejandría[67], y otro, el de estar en un espacio en sentido preciso, tal como podría decirse que mi espacio es el aire que está en contacto con la superficie de mi cuerpo, o llamar a un ánfora el espacio de aquello que está contenido en ella. Dada, pues, esta doble acepción del término «espacio», afirman que lo que se mueve puede moverse en el espacio en el que está, entendiendo «espacio» en sentido amplio, al poseer este una extensión a través de la cual podrá darse el proceso del movimiento.
Algunos, finalmente, han pensado que el argumento de Dio- 96
doro es inconcluyente, porque parte de una proposición disyuntiva pero la falsea en el desarrollo subsiguiente de su discurso, al señalar como falsas ambas de sus cláusulas, a saber, que algo se mueve en el espacio en el que no está y que se mueve en el que está.

Tales son las objeciones contra el argumento de Diodoro. 97
Pero parece que este respondió enseguida a la primera[68] explicando que cabe la posibilidad de que, aunque los perfectos sean verdaderos, sus correspondientes presentes resulten falsos. Supongamos, por ejemplo, que un hombre se ha casado un año antes y otro un año después. Pues bien, en el caso de estos hombres, la proposición «estos se casaron», que es de pasado[69], es verdadera, mientras que «estos se casan», que es de presente, es falsa, puesto que, cuando uno se casaba, el otro todavía no se

[67] *Cf.* § 15.

[68] Expuesta en §§ 91-92.

[69] Traducimos así el término συντελεστικόν, aunque hasta ahora lo hemos traducido por «perfecto», porque la forma verbal a la que se refiere aquí (y también en el ejemplo siguiente, en § 98) ya no es un perfecto, sino un aoristo.

casaba, y cuando este se casaba, el otro ya no se casaba. La
proposición «estos se casan» sólo habría sido verdadera para
ellos si se hubieran casado en el mismo momento. Es posible,
por tanto, que, aunque el pasado sea verdadero, el corrrespon-
98 diente presente sea falso. Del mismo tipo es también la propo-
sición «Helena tuvo tres maridos». En efecto, ni cuando tenía
como marido a Menelao en Esparta, ni cuando tenía a Paris en
Ilión, ni cuando, tras morir este, fue desposada por Deífobo[70],
es verdadero el presente, «Helena tiene tres maridos», aunque
99 sea verdadero el pasado, «Helena tuvo tres maridos». Pero Dio-
doro recurre a sofismas en estas explicaciones, y se sirve de la
ambigüedad para inducirnos al error. Porque la proposición
«estos se casaron» tiene dos sentidos[71]: uno plural y equivalente
a «estos se casaron a la vez», lo cual es falso, y el otro consti-
tuido por la combinación de una proposición singular, «este se
casó», y otra proposición singular, «este otro se casó»; y los
presentes correspondientes a estas expresiones singulares, es
decir, «este se casa» y «este otro se casa», son verdaderos, pues
100 en ambos casos se han verificado. Por lo tanto, es imposible
que, si los presentes son falsos, los pasados correspondientes se
revelen verdaderos; antes bien, por fuerza deben eliminarse
unos a otros o coexistir unos con otros.

Así es, ¡por Zeus! Pero para el mismo presupuesto Diodoro
apronta una segunda argumentación, sirviéndose de un ejemplo
101 más claro. Láncese una pelota, dice, hacia el techo. Pues bien,

[70] Deífobo era hermano de Paris, el príncipe troyano que raptó a Helena desencadenando así la guerra de Troya (= Ilión).

[71] Sobre estos dos sentidos, véanse las consideraciones de P. Crivelli, «The Stoic analysis of tense and of plural propositions in Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* X 99», *Classical Quarterly*, 44 (1994) 490-499, aunque no compartimos su sugerencia (págs. 493 s.) de traducir la frase «estos se casaron a la vez» (οὗτοι συνέγημαν), que encontramos a continuación, por «estos se casaron el uno con el otro».

durante el tiempo que dura el lanzamiento, la proposición de presente «la pelota toca el techo» es falsa, pues la pelota aún se dirige hacia el techo. Pero una vez que lo toca, se hace verdadera la proposición de pasado, «la pelota tocó el techo». Luego cabe la posibilidad de que, siendo falso el presente, sea verdadero el pasado, y que, por esa razón, un objeto no se mueva en el presente, pero se haya movido en el pasado. Me temo, sin 102
embargo, que Diodoro yerra también en esta ocasión. Porque la proposición de presente «la pelota toca el techo» no resulta verdadera cuando la pelota está desplazándose en el aire, pero sí cuando comienza a tocar el techo. Y cuando concluye el contacto y vuelve a caer, entonces también resulta verdadera la proposición de pasado, «la pelota tocó el techo». Por tanto, es absurdo que Diodoro acepte como verdadero el movimiento ya efectuado y rechace, en cambio, como falso el movimiento en acto, cuando lo que debe hacerse es o asentir a ambos o rechazar ambos.

Y los que van diciendo que una cosa puede moverse en el 103
espacio en el que está[72], y aducen unas veces el ejemplo de las esferas y otras el de los pivotes y los tambores, no resuelven el problema, sino que se enredan también en él. Porque, como ya señalábamos más arriba[73], cada uno de esos cuerpos permanece en su totalidad en el mismo espacio, pero las partes alteran sus posiciones, ocupando la parte superior el lugar inferior y la parte inferior el lugar superior. Y si esto es así, el problema 104
persiste. Porque cada una de las partes de esos cuerpos se mueve o bien en el espacio en el que está o en el que no está; pero ni se mueve en el espacio en el que está, como hemos establecido, ni en el que no está, como hemos señalado; luego no se mueve.

---

[72] Para los §§ 103-104, *cf. P.* III 72, y *vid. supra*, § 93.

[73] En § 52.

105 Pero a continuación venían algunos diciendo que el argumento en cuestión contraviene la noción de movimiento[74], pues lo que se mueve se concibe como ocupando dos espacios: aquel desde el cual se mueve y aquel hacia el cual se traslada. Es fácil, sin embargo, responder también a estos diciendo que, aunque el concepto de lo que se mueve resulte ser así, esto no afecta en nada al problema planteado, por el hecho de que lo que cuestionan ahora los aporéticos concierne principalmente no al concepto de movimiento, sino a su existencia real, a favor de la
106 cual no han dicho nada quienes se sirven de tal objeción. Es más, aunque refutemos el argumento, estos no tendrán nada que decir contra nosotros. Porque, cuando aseguren que lo que se mueve ocupa dos espacios, aquel en el que está y aquel hacia el que se desplaza, les preguntaremos cuándo lo que se mueve se traslada desde el espacio en el que está hacia el otro espacio. ¿Acaso cuando está en el primero, o cuando está en el segundo? Pero cuando está en el primer espacio no está pasando al otro,
107 pues todavía está en el primero. Y cuando no está en este, sino en el segundo, de nuevo tampoco está pasando, sino que ya ha pasado, pues es algo imposible e inconcebible que una cosa se traslade desde el espacio en el que no está. De modo que, aunque tengamos un concepto de lo que se mueve como el mencionado, no por ello deja de existir el problema inicial.

108 Además, quienes dicen que el término «espacio» se utiliza de dos maneras[75], una en sentido amplio y otra en sentido concreto, y que por esa razón el movimiento puede darse en un espacio entendido en sentido amplio, no dan una respuesta inteligente. Porque al espacio entendido en sentido amplio lo precede el espacio en sentido concreto, y es imposible que una cosa se mueva en un espacio en sentido amplio si previamente no se

[74] *Vid.* § 94. Los §§ 105-107 son paralelos a *P.* III 73.

[75] *Vid.* § 95. Los §§ 108-110 son paralelos a *P.* III 75.

mueve en uno concreto; pues como este contiene el cuerpo que 109
se mueve, así el espacio en sentido amplio contiene también, junto con el cuerpo que se mueve, el espacio en sentido concreto. Por tanto, igual que nadie puede moverse a lo largo de una distancia de un estadio[76] sin moverse previamente a lo largo de la distancia de un codo, del mismo modo es algo imposible moverse en un espacio en sentido amplio sin moverse en uno en sentido concreto. Pero Diodoro ha formulado el argumento pro- 110
puesto contra el movimiento ateniéndose al espacio en sentido concreto; por lo tanto, si se elimina el movimiento en este caso, no quedará ningún argumento en el caso del espacio entendido en sentido amplio.

Y ponerse a decir que el argumento es incorrecto por el hecho de que parte de una proposición disyuntiva y falsea luego esta misma disyuntiva[77], es una perfecta estupidez. Pues su for- 111
mulación se atiene a una secuencia lógica y equivale a lo siguiente: «Si algo se mueve, debe moverse según uno de los dos modos antedichos; pero no lo segundo; luego no lo primero». En efecto, si al ser verdadera la primera premisa lo es también la segunda, al no serlo la segunda tampoco lo será la primera. Lo cual es válido también según las asunciones de los propios dialécticos[78].

Pues bien, esto es lo que había que decir respecto a las obje- 112
ciones al argumento propuesto por Diodoro. Pero este aduce también algunos otros argumentos[79] no tan relevantes, aunque

[76] Medida de longitud que puede tomar diversos valores (entre 168 y 198 m) según los autores y las épocas; es probable que Sexto utilice el llamado estadio romano, equivalente a 185 m. Por otra parte, el codo equivale a unos 45 cm.

[77] *Vid. supra*, §§ 87 y 96.

[78] Se alude particularmente a los estoicos, maestros en el arte de esgrimir silogismos hipotéticos como los aquí usados.

[79] DIODORO CRONO, frag. II F 14 Giannantoni (*SSR*).

sí más sofísticos, que vamos a exponer para poder evitar cada uno de ellos en el curso de nuestras indagaciones. Sin ir más lejos, lo que se mueve, afirma Diodoro, está en un espacio, pero lo que está en un espacio no se mueve; luego lo que se mueve
113 no se mueve. Por otra parte, dado que el movimiento es de dos clases, uno por prevalencia y otro en integridad, y puesto que el movimiento por prevalencia se verifica cuando la mayoría de las partes de un cuerpo se mueven y unas pocas están en reposo, mientras que el movimiento en integridad se da cuando se mueven todas las partes de un cuerpo, parece claro que, de estas dos clases, el movimiento por prevalencia precede al movimiento
114 en integridad. En efecto, para que una cosa se mueva íntegramente, es decir, toda por entero, antes hay que pensar que se mueve por prevalencia, del mismo modo que, para que alguien llegue a estar completamente canoso, antes debe estar prevalentemente encanecido[80], y para que se obtenga un montón al completo, antes debe existir la mayor parte del montón[81]; de la misma manera, el movimiento por prevalencia debe anteceder al movimiento en integridad, pues el movimiento en integridad
115 es una intensificación del movimiento por prevalencia. Pero no existe movimiento por prevalencia, como vamos a establecer; por tanto, tampoco habrá movimiento en integridad. En efecto, supongamos un cuerpo que consta de tres partes indivisibles, dos que se mueven y una que está inmóvil, pues tal condición
116 es requisito para que se dé el movimiento por prevalencia. Pues bien, si añadiéramos a este cuerpo una cuarta parte inmóvil, seguiría habiendo movimiento. Porque si el cuerpo compuesto de tres partes indivisibles —dos que se mueven y una que está

---

[80] Como BURY, adoptamos la lectura προπεπολιῶσθαι, que dan algunos manuscritos, frente a otros que dan la forma simple πεπολιῶσθαι, aceptada por MUTSCHMANN.

[81] Alusión a la paradoja del sorites: *vid. D.* I 416, con nuestra nota.

inmóvil— se mueve, también se moverá al añadirle una cuarta parte indivisible, puesto que las tres partes indivisibles con las cuales se movía antes son más fuertes que la sola parte indivisible que se le añade. Pero si el cuerpo compuesto de cuatro partes indivisibles se mueve, se moverá también el que esté compuesto de cinco, pues las cuatro partes indivisibles con las que antes se movía son más fuertes que la parte indivisible añadida. Y si el cuerpo compuesto de cinco partes se mueve, sin 117
duda también se moverá al agregarle una sexta parte indivisible, dado que cinco partes son más fuertes que una sola. Y así continúa Diodoro hasta llegar a diez mil partes indivisibles, tratando de mostrar la inconsistencia del movimiento por prevalencia; porque es absurdo, dice, afirmar que se mueva por prevalencia un cuerpo en el cual nueve mil novecientas noventa y ocho partes indivisibles están inmóviles y solamente dos se mueven. De manera que nada se mueve por prevalencia. Y si esto es así, tampoco en integridad, de lo cual se sigue que nada se mueve.

Bien, tal es, poco más o menos, el tenor de la argumentación 118
de Diodoro; pero parece claro que es un puro sofisma y que lleva consigo su propia refutación: porque, en cuanto se añade la primera parte indivisible[82], desaparece el movimiento por prevalencia, dado que se mueven dos partes indivisibles pero otras dos están inmóviles. Razón por la cual hay que rechazar tales tentativas y utilizar más bien argumentos como los siguientes: si una cosa se mueve, se mueve ahora; si se mueve 119
ahora, se mueve en el tiempo presente; pero si se mueve en el tiempo presente, se mueve entonces en un tiempo indivisible. En efecto, si se divide el tiempo presente, sin duda se dividirá en pasado y futuro, y así ya no habrá presente. Pero si una cosa 120
se mueve en un tiempo indivisible, recorre espacios indivisi-

[82] Es decir, la «cuarta parte inmóvil» del ejemplo citado en §116.

bles. Y si recorre espacios indivisibles, no se mueve. Porque, cuando está en el primer espacio indivisible, no se mueve, pues todavía está en el primer espacio indivisible; y cuando está en el segundo espacio indivisible, una vez más no se mueve, sino que ya se ha movido[83]. Luego ninguna cosa se mueve.

121 Además, todo movimiento implica tres componentes, como son cuerpos, espacios y tiempos[84]: cuerpos que se mueven, espacios en los que se da el movimiento, y tiempos durante los
122 cuales se da el movimiento. Así pues, el movimiento se da o cuando todos estos componentes son divididos en un infinito número de espacios y tiempos y en cuerpos infinitos, o cuando todos se reducen a un elemento indivisible y mínimo, o bien cuando algunos son divididos hasta el infinito y otros se reducen a un elemento indivisible y mínimo. Pero tanto si todos son divididos hasta el infinito, como si todos se reducen a un elemento indivisible, ⟨o si algunos son divididos hasta el infinito y otros se reducen a un elemento indivisible⟩[85], el discurso relativo al movimiento se revelará inviable.

123 Pero desarrollemos nuestra argumentación ordenadamente partiendo de la primera posición, según la cual todos los componentes son divididos hasta el infinito. Así, sus valedores[86] afirman que el cuerpo que se mueve recorre completa, en un

---

[83] Es el argumento básico de Diodoro Crono, al que ya se ha referido Sexto en §§ 48 y 85 y que recordará de nuevo en § 143.

[84] *Cf. infra*, §§ 139, 142, 154 y 169.

[85] Adoptamos el añadido propuesto por Bekker (*vid. supra* nuestra nota textual), que recoge la tercera posibilidad expresada en la frase anterior, pues no parece lógico que Sexto la omita sin más inmediatamente después de haberse referido a ella, sobre todo si tenemos en cuenta que luego la refutará también, a partir del § 155, como hará antes con las dos primeras (§§ 123-141 y 142-154, respectivamente).

[86] Es decir, los estoicos, como se explicitará en § 142; de hecho, ambos parágrafos (123 y 142) vienen recogidos por von Arnim en *SVF* II 491.

solo y mismo tiempo, una distancia divisible en partes, y que no ocupa primero la primera parte de la distancia con la primera parte de sí mismo y en segundo lugar, y por orden, la segunda, sino que recorre de una vez y al completo la entera distancia divisible. Pero esto es absurdo y se opone en diversos aspectos a las apariencias fenoménicas. De hecho[87], si, ateniéndonos a 124
estos cuerpos sensibles nuestros, pensamos en alguien que corre la distancia de un estadio, caerá sin duda por su propio peso que tal persona debe recorrer primero la primera mitad del estadio y en segundo lugar, y por orden, la segunda, pues sostener que recorre de una vez la distancia del estadio entera es completamente absurdo. Y si dividiéramos una de las dos mitades del 125
estadio en dos cuartas partes, sin duda recorrería primero la primera cuarta parte; y lo mismo si la dividiéramos en un número mayor de partes. Y si corre el estadio a la luz del día, parece claro que no proyectará sombra de una sola vez sobre todo el estadio, sino primero sobre la primera parte, luego sobre la segunda y luego sobre la tercera. Y si corriese pegado al muro 126
tocándolo con la mano teñida de rojo, no teñiría de rojo de una sola vez y al mismo tiempo todo el muro del estadio, sino siguiendo un orden y ajustándose al principio de «primero lo primero». Así pues, lo que ha mostrado nuestro discurso a propósito de las cosas sensibles, lo debemos aceptar también en el caso de las inteligibles. Por otra parte, es posible eliminar esta 127
opinión utilizando para ello numerosos y variados supuestos. Supongamos, en efecto, una distancia de un codo, y dividámosla por la mitad en dos semicodos. Dividamos también sus distancias en palmos, y como divisores coloquemos cuerpos sólidos, para que opongan resistencia al objeto que se mueve y puedan detenerlo. Pues bien, si el objeto que se mueve recorre completa, de una vez y al mismo tiempo, una distancia divisible

[87] Para la argumentación de los §§ 124-126, *cf. P.* III 78.

en partes, y el movimiento no se da según lo de «primero lo primero», entonces también el cuerpo que se mueve a lo largo de la susodicha distancia encontrará resistencia al mismo tiempo por parte del cuerpo que divide los dos semicodos y por
128 parte del que divide las distancias de un palmo. Pero si encuentra resistencia simultáneamente por parte de estos cuerpos, entonces la misma cosa se habrá movido y a la vez no se habrá movido: porque, en la medida en que le ha opuesto resistencia el cuerpo que divide las distancias de un semicodo, se ha movido a lo largo de la distancia de un semicodo, pero en la medida en que también le ha opuesto resistencia el cuerpo que divide la distancia de un palmo, a su vez no se ha movido a lo largo de la misma distancia. Pero es obviamente absurdo decir que la misma cosa se ha movido y al mismo tiempo no se ha movido. Luego también es absurdo sostener que lo que se mueve recorre completa, de una vez, una distancia divisible en partes y que no
129 se mueve según lo de «primero lo primero». Todavía más: supongamos una distancia de un codo, y que, desde cada uno de sus extremos, se mueven sendos cuerpos a igual velocidad, como los átomos de Epicuro[88]. Pues bien, dado que se supone que estos cuerpos se mueven a la misma velocidad, no hay duda de que, cuando a la mitad de la distancia de un codo colisionen entre sí, o se detendrán o saldrán repelidos hacia el lugar de
130 donde vinieron. Y si se detienen, está bien claro que, en un cierto momento, cada uno de ellos se movía a lo largo de la distancia que va desde un extremo hasta la mitad, mientras que en otro momento se aprestaba a completar la que va desde la mitad hasta el otro extremo. Pero si salen rechazados hasta los

[88] Los átomos de Epicuro son, en efecto, ἰσοταχεῖς, es decir, que se desplazan a la misma velocidad: *cf.* EPICURO, *Carta a Heródoto* 61-62; frag. 277 Usener; frag. 24, 37 Arrighetti. El pasaje de Sexto falta, sin embargo, en las recopilaciones de USENER y de ARRIGHETTI.

extremos de la distancia total, resulta evidente, una vez más, que en un cierto momento han recorrido las distancias desde los extremos hasta el medio y en otro momento, al ser repelidos, han retrocedido hasta los extremos. Y así, no hay nada que se mueva, de una sola vez y por completo, a lo largo de una distancia divisible en partes.

Además, quienes afirman[89], por un lado, que todas las cosas 131
son divisibles hasta el infinito y asumen, por otro, que lo que se mueve se mueve de una sola vez y por completo a lo largo de una distancia divisible en partes, pueden ser refutados también del siguiente modo. Por ejemplo, dados dos cuerpos que se mueven a la misma velocidad a lo largo de una distancia de un codo, corresponderá decir que cada uno de ellos no recorre la misma distancia en el mismo tiempo, sino que uno recorre una distancia mayor y el otro una menor; lo cual es contrario a la evidencia. En efecto, divídase por la mitad la distancia de un 132
codo de uno de los dos cuerpos, y sea el divisor un cuerpo sólido que oponga resistencia a todo objeto que choque con él. Pues bien, dado que sostienen que cada uno de los dos cuerpos se mueve durante un tiempo igual y recorre en el mismo tiempo tanto la distancia de un codo como las partes de esta distancia, y no en un tiempo las partes y en otro el total, entonces, sin duda, en el tiempo en el que uno de estos dos cuerpos se mueve a lo largo de la distancia total de un codo, en el mismo tiempo se moverá también el cuerpo restante a lo largo de la distancia de un semicodo y, tras encontrar resistencia, se detendrá. Pero 133
se suponía que cada uno de ellos se mueve a la misma velocidad. Luego las cosas que se mueven a la misma velocidad recorren en el mismo tiempo una distancia desigual; lo cual es contrario a la evidencia. Por tanto, lo que se mueve no se mueve de una sola vez y por completo a lo largo de una distancia divisible

[89] De nuevo los estoicos, como se explicitará en § 142.

en partes, sino que el movimiento debe darse según lo de «primero lo primero».

134 Además de lo dicho, lo que se mueve durante el mismo tiempo a lo largo de una distancia mayor es más rápido que lo que se mueve durante el mismo tiempo a lo largo de una distancia menor: por ejemplo, si de dos cuerpos que suponemos en movimiento, uno recorre veinte estadios en el espacio de una hora y el otro solo diez, habrá total y común acuerdo en decir que el que recorre veinte estadios es más rápido y el que recorre
135 diez, más lento. Pero este hecho, que parece manifiesto y evidente, queda abolido por lo que respecta a la hipótesis planteada y deviene falso. Porque lo que se mueve durante el mismo tiempo será tanto más rápido como más lento; lo cual es incongruente. En efecto, si no se mueve en un tiempo a lo largo de la distancia total de un codo y en otro tiempo a lo largo de las partes de la distancia de un codo, sino que en un solo y mismo momento recorre tanto la distancia total como las partes de la distancia total, entonces el mismo objeto será al mismo tiempo
136 tanto más lento como más rápido: porque, en cuanto que en ese tiempo completa la distancia de un codo, será más rápido, y en cuanto que en el mismo tiempo completa un semicodo, será más lento. Pero es completamente absurdo decir que una cosa es, al mismo tiempo, más rápida y más lenta. Por tanto, lo que se mueve no se mueve de una vez a lo largo de una distancia divisible en partes, sino según lo de «primero lo primero».

137 Pero los valedores de esta opinión[90] podrán ser suficientemente refutados por medio de la hipótesis que vamos a exponer. Sea, en efecto, una distancia de un dedo, y divídase esta por la mitad en dos distancias de medio dedo, y tenga el objeto

[90] Estos «valedores», como se les llama también en § 123, al igual que «los señores anteriormente mencionados» del § 139, son de nuevo los estoicos, como se explicitará en § 142.

que la divide la capacidad natural de oponer resistencia y rechazar aquello que colisiona con él, y muévase finalmente un cuerpo a lo largo de la citada distancia: yo afirmo, pues, que, según esta hipótesis, dado que lo que se mueve recorre en el mismo espacio de tiempo tanto la distancia total como las partes de esa distancia total, el mismo objeto, en el mismo espacio de tiempo, tendrá que avanzar y retroceder; lo cual es algo imposible. En efecto, si en un solo y mismo momento recorre tan- 138
to la distancia total de un dedo como las partes de esa distancia, y es una distancia de un dedo la que va desde el extremo hasta la mitad y desde esta hasta el extremo, entonces, en el mismo espacio de tiempo, lo que se mueve avanzará y, tras colisionar con el objeto que divide la distancia, retrocederá. Pero es contrario a la evidencia avanzar y retroceder al mismo tiempo; luego también es contrario a la evidencia que el movimiento se produzca de este modo, como si se dijera que la mano se cierra y se abre al mismo tiempo, y no que en un tiempo se abre y en otro se cierra.

Es inviable, en consecuencia[91], la afirmación de los señores 139
anteriormente mencionados según la cual el movimiento a lo largo de una distancia se da todo de una vez; pero mucho más inviable que esta es la de que no se da todo de una vez a lo largo de una distancia divisible en partes, sino según lo de «primero lo primero y segundo lo segundo». En efecto, si el movimiento se da de este modo, entonces, cuando se dividan hasta el infinito los cuerpos, los espacios y los tiempos[92], no habrá ningún principio del movimiento. Porque, para que una cosa se mueva 140
a lo largo de una distancia de un codo, debe recorrer primero el primer semicodo y en segundo lugar, por orden, el segundo.

[91] Los §§ 139-141 son paralelos a *P*. III 76.

[92] Los tres requisitos o «componentes» del movimiento, mencionados en § 121.

Pero para que complete la distancia del primer semicodo, debe también haber recorrido el primer cuarto de la distancia de un codo y luego el segundo cuarto. Y si la distancia se divide en cinco partes, debe igualmente haber recorrido el primer quinto,
141 y si se divide en seis, el primer sexto. Por consiguiente, dado que toda primera parte tiene otra primera parte debido a la división hasta el infinito, es inevitable que no haya ningún principio del movimiento, por el hecho de que las partes de la distancia y las del cuerpo son interminables[93], y cualquiera de ellas que se coja tiene, a su vez, otras partes.

142 Estos son, pues, los argumentos que convenía exponer contra quienes afirman que tanto los cuerpos como los espacios y los tiempos se dividen hasta el infinito (se trata de los estoicos)[94]; pero quienes sostienen que todo se reduce a elementos indivisibles en partes, como hacen Epicuro y los suyos[95], se ven sumi-
143 dos en aporías mucho más temerarias, y en primer lugar la de que no existirá movimiento, como enseñaba Diodoro al tratar de los espacios y los cuerpos indivisibles[96]. En efecto, el cuerpo carente de partes contenido en el primer espacio carente de partes no se mueve, porque está contenido en un espacio carente de partes y lo está ocupando. Y a su vez, el cuerpo situado en el segundo espacio no se mueve, porque ya se ha movido. Pero si lo que se mueve no se mueve ni en el primer espacio, en cuanto que está[97] en el primero, ni en el segundo, y fuera de estos no se

---

[93] Es decir, infinitas; el término utilizado, ἀνέκλειπτος, es un hápax en la obra de Sexto.

[94] *SVF* II 491; *cf. supra*, § 123, con nuestra nota.

[95] La cita viene recogida como nota (pág. 192, 16) a EPICURO, frag. 268 Usener.

[96] DIODORO CRONO, frag. II F 15 Giannantoni (*SSR*); *cf. supra*, § 86.

[97] Porque el movimiento implica devenir, no ser, y lo que se mueve *es* en el primer lugar, está ocupándolo totalmente, como se acaba de decir, y por lo tanto no se mueve.

concibe un tercer espacio, entonces lo que se dice que se mueve no se mueve. Pero, incluso prescindiendo de esta aporía, es po- 144 sible desacreditar la posición de los epicúreos a partir de un caso hipotético[98]. En efecto, supongamos una distancia compuesta de nueve espacios indivisibles colocados en fila, y que a lo largo de esta misma distancia, partiendo de cada uno de sus extremos, se mueven dos cuerpos indivisibles, y que se mueven a igual velocidad. Pues bien, puesto que el movimiento es a 145 igual velocidad, cada uno de estos dos cuerpos tendrá que pasar por cuatro espacios indivisibles. Pero, cuando lleguen al quinto espacio, que ocupa el medio entre los cuatro de cada extremo, entonces o se detendrán, o uno de los dos aventajará al otro, de forma que recorrerá cinco espacios indivisibles y el otro solo cuatro, o bien ni se detendrán ni el uno aventajará al otro, sino que ambos llegarán a la vez en su carrera y cada uno ocupará a la mitad el quinto espacio indivisible. Ahora bien, que ambos se 146 detengan no parece muy convincente, porque, dado que queda[99] un espacio y que no hay nada que oponga resistencia al movimiento, no se detendrán. Y que el uno aventaje al otro es contrario a la hipótesis, pues se suponía que cada uno de ellos se mueve a igual velocidad. Queda, entonces, por decir que ambos 147 llegarán en su carrera al mismo punto y ocuparán las dos mitades del espacio restante. Pero si el uno ocupa la mitad que cae de su lado y el otro la mitad que cae del suyo, el espacio no será indivisible, sino divisible en dos mitades. Y del mismo modo también los cuerpos: pues al ocupar estos una parte del espacio con una parte de sí mismos, no serán indivisibles. Y si los espa- 148 cios son divisibles y los cuerpos no son indivisibles, por fuerza

[98] Este pasaje falta en las recopilaciones epicúreas de USENER y de ARRIGHETTI.

[99] Acogemos, como hacen BURY, RUSSO-INDELLI y FLÜCKIGER, la lectura del códice N (es decir, omisión de la negación οὐχ), aceptada ya por HEINTZ.

tampoco el tiempo será indivisible y mínimo; porque el cuerpo indivisible no recorre en un tiempo igual el espacio indivisible y la parte del espacio indivisible, sino en un tiempo el espacio indivisible entero, y en otro tiempo bastante más pequeño la
149 parte de aquel otro. Todavía más: supongamos una regla pequeña jalonada de tachuelas por uno de sus lados, y hagámosla girar sobre un plano a partir de uno de sus extremos en un solo y mismo tiempo. Ciertamente, al girar el extremo se describirán círculos que difieren entre sí en magnitud, y el más exterior, que comprende a todos los demás, es el más grande, mientras que el más interno es el más pequeño y los intermedios son proporcionales, o mayores cuanto más nos distanciamos del centro o menores cuanto más nos alejamos de la circunferencia
150 externa[100]. Pues bien, dado que el tiempo en el que se realiza el giro es único (supongamos que sea indivisible), la cuestión es cómo, si el tiempo en el que ha tenido lugar la descripción de los círculos es uno y el mismo, y también es uno solo el movimiento, sin embargo los círculos han acabado siendo diferentes entre sí, y unos son grandes y otros, en cambio, tienen una cir-
151 cunferencia pequeña. Pues no puede decirse que los tiempos indivisibles tengan alguna diferencia con respecto a la magnitud y que por eso unos círculos, al ser descritos en tiempos indivisibles mayores, son mayores, y otros, al ser descritos en tiempos indivisibles menores, son más pequeños. Porque si un tiempo indivisible es mayor que otro, entonces el tiempo no es indivisible ni mínimo, y lo que se mueve no se mueve en abso-
152 luto en un tiempo indivisible. Además de esto, tampoco se puede afirmar que sea uno solo el tiempo indivisible durante el cual se describen todos los círculos, y en cambio las partes de la regla que gira no vayan a igual velocidad, sino que unas giren más rápido y otras más lento, y que las que giran más rápido

[100] *Cf.* el argumento desarrollado en *D.* III 419 ss.

produzcan los círculos mayores y las que giran más lento, los más pequeños. Pero si, en realidad, algunas partes se mueven 153
más rápido y otras más lento, entonces la regla tendría que haberse fraccionado durante el giro o en todo caso haberse doblado, dado que algunas de sus partes van por delante mientras que otras van con retraso. Pero ni se fracciona ni se dobla; por tanto, el movimiento es inviable para quienes dicen que todo se reduce a elementos indivisibles.

En suma[101], si todas las cosas son indivisibles (tanto el tiem- 154
po en el que se da el movimiento, como el cuerpo que se mueve y el espacio en el que se efectúan las operaciones del movimiento)[102], necesariamente todas las cosas que se mueven se moverán a la misma velocidad; en consecuencia, el sol será igual de veloz que la tortuga, pues tanto aquel como esta cubren una distancia indivisible en un tiempo indivisible. Pero es obviamente absurdo decir que todo lo que se mueve se mueve a la misma velocidad, o que la tortuga resulta igual de veloz que el sol; luego también es absurdo sostener la existencia del movimiento si todas las cosas se reducen a elementos indivisibles.

Queda, pues, examinar la posibilidad de que algo se mueva 155
cuando unas cosas son divididas hasta el infinito y otras se reducen a un elemento indivisible. Esta fue, de hecho, la opinión sostenida por Estratón el Físico y sus seguidores[103], pues supusieron que los tiempos se reducen a elementos indivisibles, mientras que los cuerpos y los espacios son divididos hasta el infinito, y que lo que se mueve se mueve en un tiempo indivisible a lo largo de una distancia divisible, todo en bloque y no

[101] El § 154 es paralelo a *P.* III 77.

[102] Recuérdese que tiempo, cuerpo y espacio eran los tres requisitos o «componentes» del movimiento, según se dijo en § 121.

[103] Frag. 82 Wehrli. Sobre el peripatético Estratón de Lámpsaco, *vid.* nuestra nota a *D.* I 350.

156 según lo de «primero lo primero». Pues bien, la imposibilidad de sostener también esta opinión quedará explicada totalmente[104] ateniéndonos a ejemplos bastante claros. Supongamos, en efecto, una distancia de cuatro dedos, y que el cuerpo que se mueve la recorre en dos tiempos indivisibles, de forma tal que en un solo tiempo indivisible cubre una de las dos distancias de dos dedos y en el otro, a su vez, la restante. Dada esta hipótesis, de la distancia total sustráigase la distancia de un dedo, de ma-
157 nera que la distancia restante resulte ser de tres dedos. Pero si el cuerpo que se mueve cubría la distancia entera de cuatro dedos en dos tiempos indivisibles, sin duda la distancia de tres dedos la recorrerá en un tiempo indivisible y medio: en un tiempo la distancia de dos dedos y en medio la restante distancia de un dedo. Y así, si un tiempo indivisible es inferior en la mitad a un tiempo indivisible, es que no hay ningún tiempo indivisible,
158 sino que este también se ha dividido en partes. El mismo argumento sirve si añadimos un quinto dedo a la distancia de cuatro dedos. En efecto, ¿cómo recorrerá esta distancia el objeto que se mueve? ¿Lo hará acaso en un tiempo indivisible? Pero, puesto que el objeto que se mueve cubría también el doble de esa distancia en un tiempo indivisible, entonces en el mismo espacio de tiempo será simultáneamente rápido y lento: en tanto que cubre una distancia de dos dedos en un tiempo indivisible, será rápido, pero en tanto que recorre en el mismo tiempo una distancia de un dedo, será lento. Y si el quinto dedo de distancia lo recorre en un tiempo menor que un tiempo indivisible, entonces el tiempo indivisible es divisible en partes, cosa que ellos no admiten.

159 Además, si lo que se mueve recorre completa y de una vez una distancia divisible en partes en un tiempo indivisible, se

---

[104] Adoptamos la lectura de FABRICIUS, aceptada también por BURY y por RUSSO-INDELLI: *vid.* nuestra nota textual.

detendrá sin causa alguna, como vamos a establecer; pero es obvio que nada se detiene sin causa alguna; luego no es de este modo como tiene lugar el movimiento. En efecto, supongamos 160
una cierta distancia vertical, por ejemplo de diez codos, y un cuerpo pesado, digamos una bola de plomo, que recorra toda esta distancia de arriba abajo en un tiempo mínimo. Pero añadamos también a esta distancia otra de un codo, de manera que la distancia total llegue a ser de once codos, y dejemos caer de nuevo la bola desde lo alto. Pues bien, cuando esta llegue al lí- 161
mite del décimo codo y al comienzo del undécimo, o se detendrá o recorrerá también este último, es decir, el undécimo codo. Pero es absurdo que se detenga, pues si un cuerpo pesado como este, que se desplaza por el aire sin encontrar ninguna resistencia, se detuviera, indudablemente se detendría sin causa alguna, lo cual es absurdo. Y si continúa moviéndose, entonces, puesto 162
que recorre completa la distancia de diez codos en un solo tiempo indivisible, la restante distancia de un codo, dado que el movimiento es el mismo, la recorrerá en la décima parte del tiempo indivisible, de manera que el tiempo indivisible no sólo no será ya indivisible, sino que se habrá dividido en diez partes.

Además, si lo que se mueve recorre completa, en un solo 163
tiempo indivisible, una distancia divisible en partes, por fuerza estará en todas las partes de esa distancia en un solo y mismo tiempo. Pero si está en todas las partes de esa distancia en un solo y mismo tiempo, entonces no se habrá movido a lo largo de esa distancia, sino que la habrá ocupado en toda su extensión, lo cual es absurdo. Por tanto, lo que se mueve no se mueve en un 164
tiempo único e indivisible a lo largo de una distancia divisible en partes, puesto que, si así fuera, la misma cosa estaría al mismo tiempo caliente y fría, iluminada y oscurecida. En efecto, supongamos una distancia de dos codos, en la cual un codo esté calentado al fuego y el otro esté enfriado. Si realmente lo que se 165
mueve ocupa esta distancia entera en un solo y mismo tiempo

indivisible, entonces, cuando esté en el codo que está calentado al fuego, estará calentado al fuego, y cuando esté en el que está enfriado, estará enfriado. Pero está al mismo tiempo en el que está calentado al fuego y en el que está enfriado; luego la misma cosa al mismo tiempo estará caliente y a la vez fría, lo cual es
166 algo imposible. Es más, por el mismo procedimiento se podrá igualmente explicar que la misma cosa estará a la vez iluminada y oscurecida, lo cual es también contrario a la evidencia.

Además de esto, habrá que decir que lo que se mueve se habrá movido en el mismo tiempo, sea cual sea la longitud de la
167 distancia supuesta. Supongamos, por ejemplo, una distancia de cuatro dedos y dividámosla en ocho partes, y para que la explicación quede bien clara llamemos a su primera parte A, a la segunda B, a la tercera C y así sucesivamente con las restantes. Pues bien, si lo que se mueve recorre en un solo y mismo tiempo una distancia divisible en partes, entonces en el mismo tiempo en el que se mueve a lo largo de la distancia AB, será capaz de moverse a lo largo de la distancia BC. Pero si esto es así, en el mismo tiempo se moverá también a lo largo de la distancia CD, y así hasta el infinito, de manera que en un único tiempo indivisible se moverá a lo largo de la extensión entera de la tierra.

168 Por consiguiente, si el movimiento no viene validado ni por la división hasta el infinito[105], ni por la reducción a elementos indivisibles[106], ni tampoco por la división hasta el infinito de algunas cosas y la reducción de otras a elementos indivisibles[107], entonces hay que afirmar que el movimiento no es nada. De lo cual se sigue la suspensión del juicio debido a la equivalencia de la evidencia y de los argumentos opuestos a esta[108].

---

[105] Como sostienen los estoicos: *cf.* §§ 123 ss.

[106] Como sostienen los epicúreos: *cf.* §§ 142 ss.

[107] Como sostiene el peripatético Estratón: *cf.* §§ 155 ss.

[108] *Quod erat demonstrandum*: *cf.* § 69. Los argumentos a favor de la

¿Existe el tiempo? Dado que el movimiento, como dije anteriormente[109], implica tres cosas, a saber, el cuerpo que se mueve, el espacio en el que este se mueve y el tiempo durante el cual se efectúa el movimiento, ahora, una vez que hemos puesto de relieve las dificultades planteadas por el cuerpo[110] y el espacio[111], procuraremos investigar también el tiempo, dado que, verosímilmente, también a propósito de este se mostrará inviable tanto el argumento de los físicos que suponen que el mundo es eterno, como el de quienes dicen que se formó a partir de un determinado momento. En este sen- 170 tido[112], algunos afirman que el tiempo es el intervalo del movimiento del mundo[113], mientras que otros lo identifican con el propio movimiento del mundo[114]. Pero ni según aquellos ni según estos llega a existir tiempo alguno. Porque si el intervalo

existencia del movimiento basados en la evidencia sensible se expusieron en §§ 66-69, y en §§ 70-168 se han venido desarrollando los argumentos en contra.

109 *Cf.* §§ 121, 139, 142 y 154.

110 En *D.* III 366 ss.

111 En §§ 37 ss.

112 En *P.* III 136-137 se resume brevemente las ideas expuestas a continuación, en §§ 170-228, sobre los cuales *vid.* F. VERDE, «La sostanza del tempo: linee di una polemica scettica antica», *Bolletino della Società Filosofica Italiana*, 190 (2007) 21-34.

113 Se trata de una definición estoica (*SVF* II 513; *cf.* *SVF* II 509, 511 y 520), que algunas fuentes atribuyen en concreto tanto a Crisipo (*cf.* *SVF* II 509 y 510) como a Apolodoro (*cf.* *SVF* III 8, pág. 260). *Cf.* también *SVF* I 93 («el tiempo es el intervalo de todo movimiento en general», definición atribuida a Zenón) y II 516 («el tiempo es intervalo de la naturaleza toda», definición tomada por algunos estoicos de Arquitas el pitagórico).

114 Esta segunda definición es platónica: *cf.* PLATÓN, *Timeo* 37d-39c, donde se concibe el tiempo como una «imagen móvil de la eternidad» y se lo identifica con las revoluciones periódicas de la esfera celeste.

del movimiento y el movimiento no son nada si se prescinde del objeto que se mueve, entonces el tiempo, al ser el intervalo del movimiento del mundo o, más precisamente, el movimiento del mundo, no será nada más que el mundo en movimiento; es más, el tiempo llegará a identificarse con un cierto estado del
171 mundo, lo cual es absurdo. Además, cabe pensar que el movimiento del mundo no exista durante un determinado tiempo, de forma que el tiempo no podría ser el movimiento del mundo.
172 Por otra parte, todo movimiento se da en un tiempo, por lo que también el movimiento del mundo se dará en un tiempo. Pero el tiempo no se da en un tiempo, porque, de ser así, se daría o bien en sí mismo o bien en otro u otros. Pero no podría darse en sí mismo (pues el mismo tiempo sería a la vez uno y dos tiempos), ni tampoco podría darse un tiempo en otro, por el hecho de que ninguna cosa presente se da en lo que no es presente y tampoco ninguna cosa no presente se da en el presente. Por tanto, tampoco desde esta perspectiva se debe afirmar que el tiempo es el
173 movimiento del mundo. Todavía más: igual que el movimiento se da en un tiempo, así también el reposo; pero del mismo modo que nadie dice que el reposo es tiempo, así tampoco nadie aclara como es debido que el movimiento del mundo es tiempo. Además, el movimiento del mundo es idéntico en todo momento, pero el tiempo no es idéntico en todo momento, sino que unas veces se dice que es idéntico y otras desigual, y cuando es desigual, unas veces es mayor y otras menor. Luego una cosa
174 es el movimiento del mundo y otra el tiempo. De hecho, quienes han eliminado el movimiento del mundo pero han mantenido la opinión de que la tierra se mueve, como Aristarco el matemático y sus seguidores[115], no encuentran impedimento en

---

[115] En realidad, lo que hizo el astrónomo Aristarco de Samos (primera mitad del siglo III a. C.), discípulo del peripatético Estratón de Lámpsaco, fue elaborar la hipótesis heliocéntrica del cosmos, según la cual la tierra gira sobre

concebir el tiempo. Por tanto, hay que decir que el tiempo es
algo distinto y no idéntico al movimiento del mundo. Además, 175
quienes viven en cavernas subterráneas y sin luz y quienes son
ciegos de nacimiento no tienen noción del movimiento del
mundo, pero, al sentarse y levantarse y caminar, adquieren una
noción del tiempo en el que han llevado a cabo estas tres acciones, y saben que el tiempo en el que han realizado las tres es
mayor, y aquel en el que han realizado dos es menor, y aquel en
el que han realizado solo una es mínimo. Pero si es posible
concebir el tiempo sin tener una noción de la revolución del
cielo, entonces esta es una cosa y el tiempo es otra.

Aristóteles afirmaba que el tiempo es «el número del antes 176
y el después en el movimiento»[116]. Pero si el tiempo es esto —una especie de memoria asociativa del antes y el después en el movimiento—, entonces lo que está en reposo e inmóvil no existirá
en un tiempo. O bien, si lo inmóvil existe en un tiempo, y el
tiempo es número del antes y el después en el movimiento, entonces lo que existe en un tiempo estará en reposo y en movimiento, lo cual es imposible. Tal es la razón por la que Estratón 177

sí misma y alrededor de un sol inmóvil (*cf.* ARQUÍMEDES, *Arenario* 4-5; PLUTARCO, *Sobre la cara visible de la luna* 6 [*Moralia* 923 A]), una intuición grandiosa que, sin embargo, pronto fue acusada de impía (*cf.* S. SAMBURSKY, *El mundo físico de los griegos*, Madrid, 1999, págs. 94 s.) e impugnada posteriormente por Hiparco y Tolomeo, cayendo en el olvido durante siglos: *vid.* R. GOULET, «Aristarque de Samos», *DPhA*, I (1994) 356-357 (A 345).

[116] En realidad, lo que dice exactamente ARISTÓTELES (*Física* IV 11, 219b 2) es que el tiempo es «número del movimiento conforme al antes y al después»; *vid. infra*, § 228, donde se atribuye esta definición a Platón «o, según algunos, Aristóteles» (en cambio en *P.* III 136 se hace al contrario). Como señalan RUSSO-INDELLI en nota *ad loc.*, Sexto cita a Aristóteles de manera indirecta, probablemente a través de los estoicos, como demuestra el hecho de que utilice a continuación, parafraseando la definición pretendidamente aristotélica, el término estoico συμμνημόνευσις o «memoria asociativa» (sobre el cual *vid. D.* I 279, con nuestra nota).

el Físico se apartó de esta idea y decía que el tiempo es «la medida de todo movimiento y reposo»[117], pues se extiende a todas las cosas que se mueven, cuando están en movimiento, y a todas las que no se mueven, cuando están inmóviles, y por ello to-
178 das las cosas que existen, existen en un tiempo. No es improbable que haya muchísimas cosas que entren en conflicto con esta idea, pero por ahora basta mencionar el hecho de que lo que mide el movimiento o el reposo existe en un tiempo y no es tiempo. Y si esto es así, el tiempo no puede identificarse con lo que mide el movimiento y el reposo, porque el tiempo no existe
179 en un tiempo. Además, si el tiempo es la medida del movimiento y el reposo por causa de que es coextendente con el movimiento, en cuanto que este es movimiento, y con el reposo, en cuanto que este es reposo, entonces, puesto que a su vez el movimiento y el reposo son coextendentes con el tiempo, el tiempo será medida del movimiento y el reposo no más que el movimiento y
180 el reposo medida del tiempo. Y quizá hubiera sido mejor decirlo de esta última manera, porque el tiempo es de difícil observación, mientras que el movimiento y el reposo son fácilmente captables, y lo que se observa con facilidad no podría percibirse a partir de lo difícilmente observable, sino al contrario.

181 Al parecer, remonta también a los físicos Epicuro[118] y Demócrito[119] y a sus partidarios una concepción del tiempo del siguiente tenor: «el tiempo es una imagen[120] que presenta el as-

[117] Estratón de Lámpsaco, frag. 79a Wehrli; *cf. infra*, § 228, y *vid.* también *P.* III 137, donde la definición se atribuye a Aristón «o, según algunos, Aristóteles», lo que no es de extrañar, pues, como señalan Russo-Indelli en nota *ad loc.*, «la enmienda de la definición estaba ya implícita en las amplias discusiones aristotélicas de *Física* IV» (208a 27 ss.).

[118] Frag. 163 Arrighetti (= frag. 294, pág. 352, 32 Usener).

[119] Frag. 68 A 72 Diels-Kranz.

[120] El término utilizado es netamente epicúreo: φάντασμα, literalmente «apariencia», «imagen aparente», es decir, una imagen mental, no real.

pecto del día y el aspecto de la noche»; pero, según esta definición, la naturaleza del tiempo plantea, una vez más, dificultades. Porque, si se muestra que el día y la noche son inconsistentes, consecuentemente también la «imagen que presenta el aspecto del día» [no es tiempo o][121] resulta inconsistente. En 182
efecto, un día, entendido en su acepción más propia como un período de doce horas —a saber, el que va desde el alba hasta el ocaso—, se nos presenta inconsistente cuando lo examinamos. Porque, cuando existe la primera hora, todavía no existen las otras once; y es obvio que, si no existe la mayor parte de las horas, no podrá haber día. Y de nuevo, cuando está 183
presente la segunda hora, la primera ya no está, y las diez restantes aún no están, razón por la cual, al no existir la mayor parte de las horas, tampoco en este caso existirá el día. Por tanto, dado que siempre existe una hora sola y que el día no se identifica con una hora sola, no podrá existir día alguno. Es 184
más, ni siquiera esa hora sola existe, pues se concibe por extensión, y también ella está compuesta de más partes, de las cuales unas aún no existen y otras ya no existen, de manera que lo compuesto por estas también resulta inconsistente. Y si no existe una hora ni un día ni, por analogía, una noche, entonces el tiempo no será «una imagen que presenta el aspecto del día y el aspecto de la noche». Además, el término «día» se 185
utiliza en dos sentidos: según uno, es el compuesto de doce horas y, según el otro, el aire iluminado por el sol. Así pues, o bien Epicuro y sus seguidores afirman que el tiempo es la imagen del día compuesto de horas, o bien la del día entendido como aire iluminado por el sol[122]. Pero no podrían afirmar que 186

[121] Adoptamos aquí, como hacen BURY y RUSSO-INDELLI, la lectura propuesta por HEINTZ, quien suprime el texto que ponemos entre corchetes: *vid.* nuestra nota textual.

[122] Este pasaje, al igual que la siguiente cita de Epicuro en § 188, no apa-

el tiempo es la imagen del día compuesto de horas, pues este
187 mismo día —es decir, el de doce horas— es tiempo, razón por la cual, si la imagen de este día se concibe como tiempo, el tiempo será imagen del tiempo, lo que resulta incongruente. No se puede afirmar, por tanto, que la imagen del día de doce horas se identifique con el tiempo. Y desde luego, tampoco la imagen del día entendido como aire iluminado, pues este día existe en un tiempo, y por ello, si nuestra imagen de este día se identifica con el tiempo, tal día existirá en nuestra imagina-
188 ción, lo cual es mucho peor que lo primero. Además, una vez destruido el mundo, según Epicuro, no existe día ni noche, y en consecuencia tampoco imagen diurna ni nocturna. Pero es absurdo decir que, una vez destruido el mundo, no existe tiempo, porque, de hecho, las expresiones «haber sido destruido» y «ser destruido» son indicativas de tiempo[123]. Y si esto es así, el tiempo es una cosa y la imagen diurna o nocturna es otra diferente.

Sirva esto, pues, para poner de relieve las aporías respecto a la existencia real del tiempo planteadas por la concepción que
189 de este se tiene; pero también es posible establecer la cuestión con un argumento directo[124]. Y es que, si existe un tiempo, o es finito o es infinito; pero ni es finito, como vamos a establecer, ni es infinito, como explicaremos; luego no existe tiempo alguno. En efecto, si el tiempo es finito, hubo una vez tiempo cuando no había tiempo, y habrá alguna vez tiempo cuando no haya tiempo. Pero es obviamente absurdo el hecho de que haya existido alguna vez tiempo cuando no había tiempo, o que habrá

recen recogidos en las recopilaciones epicúreas de autores como USENER y ARRIGHETTI.

[123] Sexto mezcla en su crítica, y no sólo en este pasaje, el concepto del tiempo físico con el concepto de tiempo verbal.

[124] Los argumentos desarrollados a continuación (§§ 189-192) son paralelos a *P.* III 141 s. y *M.* VI 62 s.

alguna vez tiempo cuando no haya tiempo, porque, como he dicho antes[125], tanto la expresión «haber existido» como la expresión «existirá» son indicativas de tiempos diferentes. Por tanto, el tiempo no es finito. Y por supuesto tampoco es infini- 190
to, porque una parte de él es pasado y otra futuro. Por consiguiente, cada uno de estos dos tiempos o existe o no existe. Y si no existen, automáticamente el tiempo es finito y, si es finito, se mantiene la aporía inicial: que ha existido alguna vez tiempo cuando no había tiempo, y que habrá alguna vez tiempo cuando no haya tiempo. En cambio, si existen ambos —es decir, el 191
tiempo pasado y el tiempo futuro—, existirán en el momento actual. Y al existir realmente en el momento actual, tanto el pasado como el futuro se darán en el tiempo presente. Pero es absurdo afirmar que el pasado y el futuro se conciben conforme al tiempo presente[126]. Por tanto, el tiempo tampoco es infinito. Y si no se puede concebir ni como finito ni como infinito, es que no existe en absoluto. Por otra parte, lo que está compuesto 192
de cosas inexistentes será también inexistente, pero hete aquí que el tiempo se considera que está compuesto de cosas inexistentes, a saber, del pasado, que ya no es, y del futuro, que todavía no es; luego el tiempo es inexistente.

Añádase a esto que, si el tiempo es algo, o es indivisible o es 193

[125] En § 188.

[126] El texto dice κατὰ τὸν ἐνεστῶτα χρόνον, y tanto BURY como RUSSO-INDELLI dan a sus respectivas traducciones un sentido casi locativo («as in present time»; «come esistenti nel tempo presente»), cuando más bien parece que Sexto está pensando en la diferencia cualitativa entre las varias «partes» del tiempo. Paradójicamente, tal consideración acerca de la traducción de este sintagma preposicional la tomamos de una nota de los propios RUSSO-INDELLI al § 195, en la que, ante una expresión similar (κατὰ τὸν παρῳχημένον: «conforme al pasado»), critican la traducción «locativa» de BURY, a pesar de que ellos mismos incurren aquí en idéntico error.

divisible[127]; pero ni puede ser indivisible, según haremos notar, ni divisible, como vamos a precisar; luego no existe tiempo alguno. Pues bien, resulta que el tiempo no puede ser indivisible, puesto que se reparte entre el pasado, el presente y el futuro.
194 Pero tampoco podría ser divisible, por el hecho de que cualquier cosa divisible se mide con alguna parte de sí misma: el codo, por ejemplo, se mide con el palmo, y el palmo es parte del codo; y el palmo se mide con el dedo, y el dedo es parte del palmo. Por tanto, si el tiempo también es divisible, debe medirse con alguna
195 parte de sí mismo. Pero no cabe que los demás tiempos se midan con el presente. Porque si el tiempo presente mide el pasado, entonces el tiempo presente será conforme al pasado y, al ser conforme al pasado, ya no será presente, sino pasado. Y si el presente mide el futuro, al ser conforme a este será futuro, pero no presente. Razón por la cual tampoco cabe medir el presente con los demás tiempos, porque, al ser cada uno de ellos
196 conforme a este, será presente y no pasado ni futuro. Pero si no cabe duda de que hay que concebir el tiempo como divisible o como indivisible, y nosotros hemos mostrado que no es ni divisible ni indivisible, entonces se debe afirmar que el tiempo no es nada.

197 Además de esto[128], el tiempo es tripartito, ya que una parte de él es pasado, otra presente y otra futuro. De estas partes, el pasado ya no existe, y el futuro aún no existe. Resta decir, así, que la única parte que existe es el presente. Ahora bien, el tiempo presente o no tiene partes o es divisible en partes. Pero no puede no

---

[127] Los argumentos desarrollados en §§ 193-196 son paralelos a *P.* III 143 y *M.* VI 64 s.

[128] Los argumentos desarrollados en §§ 197-199 son paralelos a *P.* III 144 s. y *M.* VI 66 s. Para una discusión sobre los argumentos contra la existencia del tiempo basados en su tripartición en pasado, presente y futuro (§§ 197-202), *vid.* J. Warren, «Sextus Empiricus and the tripartition of time», *Phronesis*, 48 (2003) 313-343.

tener partes, porque, como afirma Timón, «en un tiempo sin partes, no surge naturalmente nada divisible en partes»[129], por ejemplo la generación, la corrupción y todas las cosas similares a estas. Y si no tiene partes, no tendrá ni un principio, con el cual 198
se conecte al pasado, ni un final, con el cual se conecte al futuro, pues lo que tiene un principio y un final no es indivisible. Pero si no tiene ni un principio ni un final, entonces tampoco tiene un medio, pues el medio se concibe por comparación ⟨en relación con⟩[130] aquellos. Y al no tener ni un principio ni un final ni un medio, no existirá en absoluto. En cambio, si el tiempo presente 199
es divisible en partes, o se divide en los tiempos que existen o en los que no existen. Y si se dividiera en los tiempos que no existen, ya no existiría tiempo, pues lo dividido en tiempos que no existen no sería tiempo. Pero si se divide en los tiempos que existen, ya no será presente en su totalidad, sino que una parte suya será pasado y otra futuro. Y por esa razón ya no existirá como presente en su totalidad, dado que una parte suya ya no existe y otra todavía no existe. Pero si de estos tres tiempos —pa- 200
sado, presente y futuro— se ha demostrado que ninguno de ellos existe, entonces es que no existe tiempo alguno.

Los que dicen que el tiempo presente es final del pasado y principio del futuro[131], haciendo de dos tiempos inexistentes uno solo, no hacen inexistente únicamente un tiempo solo, sino cualquier tiempo. Además, si el tiempo presente es final del 201
pasado, y el final del pasado ha pasado junto con aquello de lo que es final, el tiempo presente ya no existirá, si es así que es final del pasado. Y a su vez, si el tiempo presente es principio 202
del futuro, y el principio del futuro todavía no existe, el tiempo

---

[129] Frag. 76 Diels.

[130] Asumimos el añadido de HEINTZ, al igual que BURY y RUSSO-INDELLI: *vid*. nuestra nota textual.

[131] La argumentación siguiente (§§ 200-202) es paralela a *P*. III 146.

presente todavía no existirá, y de este modo resultará tener las propiedades más opuestas; porque, en tanto que es presente, existirá, pero en tanto que ha pasado junto con el pasado, ya no existirá, y en tanto que se asocia con el futuro, todavía no existirá. Pero es absurdo pensar que el mismo tiempo existe y ya no existe y todavía no existe. Por tanto, tampoco por esta vía se puede afirmar que exista tiempo alguno.

203 Pero hay que introducir también el siguiente argumento[132]. Si el tiempo es algo, o bien es incorruptible e ingénito, o bien corruptible y generado; pero ni es incorruptible e ingénito, como se indicará, ni corruptible y generado, como se establecerá también; luego el tiempo no es nada. Pues bien, incorruptible e ingénito no es, si tenemos en cuenta que una de sus partes ha
204 pasado, otra está presente y otra está por venir. En efecto, el día de ayer ya no existe, el de hoy existe, y el de mañana aún no ha llegado a ser. De ahí que también una parte del tiempo, como es el pasado, ya no existe[133], otra, como es el presente, existe, y otra, verbigracia el futuro, todavía no existe. Y por esta razón el
205 tiempo no será ni ingénito ni incorruptible. En cambio, si es corruptible y generado, es difícil decir en qué cosa se descompondrá y de qué cosa nacerá. Porque ni el futuro existe aún, ni el pasado existe ya. Y de cosas que no existen, ¿cómo puede nacer algo? ¿O cómo puede algo descomponerse en cosas que no existen? Por consiguiente, el tiempo no es nada.

206 Pero la cuestión se ha de atacar también del siguiente modo[134]. Si el tiempo es algo, o es generado, o es ingénito, o bien es en parte generado y en parte ingénito; pero el tiempo no

---

[132] Los §§ 203-205 son paralelos a *P.* III 147 s.

[133] Adoptamos, como BURY y RUSSO-INDELLI, la propuesta de HEINTZ, que lee οὐκέτ᾽ ἔστιν («ya no existe»), en vez de la lectura manuscrita οὐκ ἔσται («no existirá»), mantenida por MUTSCHMANN.

[134] Los §§ 206-211 son paralelos a *P.* III 149 s.

puede ser ni generado, ni ingénito, ni en parte generado y en parte ingénito; luego el tiempo no es nada. En efecto, si fuera 207
generado, puesto que todo lo engendrado se genera en un tiempo, también el tiempo, al ser engendrado, sería engendrado en un tiempo. Pero, entonces, o un mismo tiempo será engendrado en sí mismo, o uno en otro distinto. Y si un mismo tiempo es engendrado en sí mismo, será algo ya generado antes de haber sido generado, lo cual es absurdo. En efecto, puesto que una 208
cosa en la que se genera algo debe preexistir a lo que se engendra en ella, también el tiempo, en tanto que engendrado en sí mismo, tendrá que haber sido generado antes que sí mismo: así, por ejemplo, una estatua se modela en un taller, pero el taller preexiste a la estatua, y un barco se construye en cierto lugar, pero también ese lugar es preexistente al barco. Por tanto, si el tiempo se genera en sí mismo, preexistirá a sí mismo; y de este modo, si se genera, todavía no existirá, puesto que todo lo que se genera, cuando se está generando, todavía no existe; pero si se genera en sí mismo, debe preexistir. El tiempo, pues, existirá y a la vez no existirá. En tanto que se genera, no existirá, y en 209
tanto que se genera en sí mismo, existirá. Pero es absurdo que la misma cosa, conforme al mismo planteamiento[135], exista y no exista; luego también es absurdo decir que el tiempo se genera en sí mismo. Y desde luego, tampoco un tiempo se genera en 210
otro tiempo distinto, por ejemplo el futuro en el presente y el presente en el pasado. Porque si un tiempo se genera en otro, por fuerza cada tiempo dejará su propia posición y ocupará el puesto de otro. Por ejemplo, en el supuesto de que el tiempo futuro se genere en el tiempo presente, el futuro, al generarse conforme al presente[136], será presente, pero no futuro; y si el

[135] El término que traducimos así es ἐπιβολή, frente a la traducción que dan tanto BURY como RUSSO-INDELLI («instante»), a todas luces errónea.

[136] *Cf.* nuestra nota al § 191: RUSSO-INDELLI incurren aquí de nuevo en el

presente se genera en el pasado, sin duda, al generarse confor-
211 me al pasado, no será presente, sino pasado. Y el mismo argumento sirve aunque invirtamos el orden, haciendo que el pasado se genere en el presente y el presente en el futuro, pues de ello se siguen, de nuevo, las mismas aporías. Por tanto, si el tiempo no se genera en sí mismo ni tampoco un tiempo en otro, el tiempo no es generado. Pero si no es ingénito ni generado, y fuera de estas alternativas es imposible concebir una tercera, hay que decir que el tiempo no es nada en realidad[137].

212 Porque el hecho de que no puede ser ingénito se explica con bastante facilidad. En efecto, si el tiempo es ingénito y ni se ha generado ni se generará, entonces existirá sola y únicamente el tiempo presente, y no el futuro, que aún está por venir, ni las cosas que habrá en él, ni tampoco el pasado, que ya ha pasado, ni los hechos que en él se dieron. Pero, obviamente, esto no es así; por tanto, el tiempo tampoco es ingénito.

213 Y desde luego, tampoco es en parte generado y en parte ingénito, puesto que entonces se combinarán las dificultades. En efecto, el generado debe generarse igualmente en sí mismo o en otro; pero si se genera en sí mismo, preexistirá a sí mismo, y si se genera en otro, ya no será ese tiempo, sino aquel conforme
214 al cual se genera, perdiendo así su propio puesto. Y el mismo argumento vale también para el ingénito: porque si es ingénito,

---

mismo error que criticaban a BURY (y por dos veces: véase de nuevo al final del parágrafo, donde además la traducción que dan ya no es «locativa» [«nel presente»] sino «temporal» [«durante il passato»]).

[137] Sexto se precipita al extraer esta conclusión, pues le falta la demostración de que el tiempo no es ingénito, conclusión que introduce en el párrafo siguiente de una manera un tanto abrupta. Además, sí que existe en principio una tercera alternativa, como él mismo ha dicho en el § 206 («en parte generado, en parte ingénito»), alternativa de la que, de hecho, se ocupará en §§ 213 s.: da la impresión, pues, de que estamos ante un lapsus de Sexto que el propio autor ha corregido sobre la marcha.

nunca será tiempo ni el futuro ni el pasado, sino sola y únicamente el presente. Pero todo esto es absurdo. Luego solo queda decir que, dado que el tiempo no es ni generado ni ingénito ni en parte generado y en parte ingénito, el tiempo no existe.

Pero también se puede poner de relieve las dificultades 215
planteadas por esta cuestión partiendo de su sustancia, al igual que lo hemos hecho anteriormente partiendo de su concepto[138]. Por lo pronto, pues, de entre los filósofos dogmáticos unos afirman que el tiempo es corpóreo, otros que es incorpóreo, y de los que afirman que es incorpóreo, unos lo entienden como una cosa que se concibe por sí misma, y otros como un atributo de
otra cosa. Así, Enesidemo, siguiendo a Heráclito[139], dijo que el 216
tiempo es corpóreo, porque no se diferencia del ser ni del cuerpo originario[140]. De ahí también que, cuando en su *Primera introducción* dice que las expresiones simples (que son las partes del discurso) están ordenadas conforme a seis cosas[141], afirma que las denominaciones «tiempo» y «unidad» están ordenadas
bajo la rúbrica de la sustancia, la cual es corpórea, mientras que 217
las dimensiones temporales y las sumas numéricas se obtienen enteramente por multiplicación. En efecto, el ahora, que es na-

[138] En §§ 170-188. Para los §§ 215 s., *cf. P.* III 138.

[139] Para esta expresión, *cf.* nuestra nota a *D.* I 349.

[140] Es decir, del aire, como se explica *infra*, §§ 232 s. Para un análisis de este argumento de Enesidemo «siguiendo a Heráclito» sobre la corporeidad del tiempo y de los problemas que plantea, *vid.* E. SPINELLI, «La corporeità del tempo: ancora su Enesidemo e il suo eraclitismo», en G. Casertano (ed.), *Il concetto di tempo: atti del XXXII congresso nazionale della Società Filosofica Italiana (Caserta, 28 aprile - 1 maggio 1995)*, Nápoles, 1997, págs. 159-171, y C. VIANO, «"Énésidème selon Héraclite": la substance corporelle du temps», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 127 (2002) 141-158.

[141] Sobre los problemas planteados tanto por el título de la obra (o parte de una obra) de Enesidemo como por la cuestión de saber qué son esas «seis cosas» (ἓξ πραγμάτων) con las que se corresponden, según Enesidemo, las expresiones simples, *cf.* PÉREZ-JEAN, *Dogmatisme et scepticisme...*, págs. 240 s.

turalmente una indicación de tiempo, e igualmente la unidad no son otra cosa que la sustancia, mientras que «día», «mes» y «año» son en realidad múltiplos del ahora (es decir, del tiempo), y «dos», «tres», «diez» y «cien» son múltiplos de la unidad.
218 De manera que estos[142] hacen del tiempo algo corpóreo; en cambio, los filósofos estoicos[143] pensaron que el tiempo es en realidad incorpóreo. Afirman, en efecto, que, entre los «algos»[144], unos son corpóreos y otros incorpóreos, y de los incorpóreos enumeran cuatro clases, a saber: el enunciado[145], el vacío, el espacio y el tiempo. De lo cual resulta evidente que, además de entender el tiempo como incorpóreo, lo consideran también como una cosa que se concibe por sí misma.

219 Epicuro[146], por su parte, según lo interpreta Demetrio Lacón[147], dice que el tiempo es «accidente de accidentes, que acompaña a los días, las noches y las horas, a las pasiones y las impasibilidades, a los movimientos y los reposos»[148]. En efecto,

---

[142] Este plural debe de referirse a los filósofos dogmáticos mencionados en § 215, entre los que se encontraría Enesidemo, aunque también cabe pensar que, puesto que hasta ahora Sexto sólo ha mencionado expresamente a Enesidemo, quizás tuviera en mente a «Enesidemo y sus seguidores» (οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον), expresión con la que ya se ha referido en un par de ocasiones a este filósofo (en *D*. II 8 y IV 38; *vid*. también *P*. I 210; 222; III 138).

[143] *SVF* II 331; *vid*. también *infra*, §§ 227 y 234.

[144] Es decir, los universales, los *summa genera*: *vid*. *infra*, § 234, así como *D*. II 32, con nuestra nota al respecto.

[145] Sobre los «enunciados» (λεκτά) estoicos, *vid*. nuestra nota a *D*. I 38.

[146] Frag. 294 Usener (= 164 Arrighetti).

[147] Test. 8 Gigante.

[148] Esta definición epicúrea del tiempo, que aparece también en *P*. III 137, será criticada más adelante, en §§ 238-247; para los problemas que plantea, *vid*. P.-M. Morel, «Les ambiguïtés de la conception épicurienne du temps», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 127 (2002) 195-211. Traducimos por «accidente», en el sentido de «propiedad (contingente o necesaria) de las cosas», el término σύμπτωμα, usado aquí como sinónimo de «atributo» (συμβεβηκός).

todas estas cosas son accidentes atributivos de ciertas otras, y el tiempo, al acompasarse con todas ellas, podría verosímilmente definirse como «accidente de accidentes». Y es que, en general, 220
por seguir nuestra exposición retomando lo que decíamos un poco más arriba[149], de entre las cosas que existen, unas existen por sí mismas, mientras que otras se contemplan en relación con las cosas que existen por sí mismas. Y existen por sí mismas cosas como las sustancias (por ejemplo, el cuerpo y el vacío), mientras que las que se contemplan en relación con las cosas que existen por sí mismas son las que ellos llaman atributos. De 221
estos atributos, unos son inseparables de las cosas de las que son atributos, y en cambio otros están separados de estas por naturaleza, Son, pues, inseparables de las cosas de las que son atributos, por ejemplo, la resistencia del cuerpo y la ausencia de resistencia del vacío, porque ni puede concebirse nunca un cuerpo 222
prescindiendo de la resistencia ni el vacío prescindiendo de la ausencia de resistencia, sino que estas son atributos eternos de cada una de estas cosas: de la una, la resistencia, y de la otra, la ausencia de resistencia[150]. No son, en cambio, inseparables de las cosas de las que son atributos, por ejemplo, el movimiento y el reposo. Pues los 223
cuerpos compuestos ni se mueven continuamente sin interrupción ni están inmóviles continuamente, sino que unas veces tienen como atributo el movimiento y otras veces el reposo, si bien el átomo, dado que existe por sí mismo, se encuentra en perpetuo movimiento. En efecto, el átomo debe entrar en contacto o con el vacío o con el cuerpo; y si entra en contacto con el vacío, se desplaza a través de este, porque el vacío carece de resistencia, mientras que si entra en contacto con el cuerpo, a causa de la resistencia de este, rebota y continúa su movimiento alejándo-

[149] En § 215.

[150] Sobre la «resistencia» (ἀντιτυπία), característica fundamental de los cuerpos según Epicuro, *cf.* nuestra nota a *D.* III 370.

224 se del cuerpo. Así pues, todas estas cosas (es decir, el día, la noche, la hora, las pasiones y las impasibilidades, los movimientos y los reposos) son accidentes a los que acompaña el tiempo. En efecto, el día y la noche son accidentes del aire circundante, de los cuales el día debe su propiedad a la iluminación solar, mientras que la noche resulta de la carencia de ilumina-
225 ción solar. También la hora, ya sea una parte del día o de la noche, es a su vez un accidente del aire, como lo son el día y la noche. Y a todo lo largo de cada día, de cada noche y de cada hora se extiende el tiempo; razón por la cual se dice que una noche o un día es largo o corto, porque nos desplazamos por el tiempo, que es su atributo. Por su parte, resulta que las pasiones e impasibilidades se identifican con dolores o con placeres, y por esa razón no constituyen sustancias de ningún tipo, sino que son accidentes de quienes experimentan placer o dolor, y acci-
226 dentes no independientes del tiempo. Además de estos, también el movimiento, e igualmente el reposo, como ya señalamos[151], son accidentes de los cuerpos e inseparables del tiempo: de hecho, medimos con tiempo la rapidez o lentitud del movimiento,
227 así como la mayor o menor duración del reposo. En todo caso, con esto queda claro que Epicuro[152] piensa que el tiempo es incorpóreo, pero no como lo es para los estoicos: porque estos, como se ha dicho[153], consideraron el tiempo como algo incorpóreo que se concibe por sí mismo, mientras que Epicuro lo considera atributo de ciertas cosas.

228 Conque así pensaban estos filósofos; Platón, en cambio (o, según algunos, Aristóteles), decía que el tiempo es «el número

---

[151] En §§ 176 s.

[152] Este pasaje no aparece en las recopilaciones epicúreas de USENER y de ARRIGHETTI.

[153] En § 218.

del antes y el después en el movimiento», y Estratón el Físico[154] (o, según otros, Aristóteles) lo definía como «la medida del movimiento y el reposo»[155].

Por consiguiente, dado que existe tal disensión también respecto a la sustancia del tiempo, se puede ya inferir, a partir de las dificultades planteadas anteriormente[156], que de esta[157] tampoco es posible llegar a conocer nada de manera cierta; pero, no obstante, ahora también debemos dirigir contra Platón, Aristóteles y Estratón el Físico las objeciones que hacíamos al principio[158], cuando, partiendo de la concepción del tiempo, concluíamos que el tiempo no es nada. Por su parte, contra quienes consideran que la sustancia del tiempo es corpórea (me refiero a los seguidores de Heráclito)[159] se puede proceder con un argumento muy a la mano, a saber: si el tiempo es un cuerpo, y todo cuerpo se concibe o en reposo o en movimiento, y lo que está en reposo o en movimiento se concibe en reposo o en movimiento en un tiempo, ⟨entonces el cuerpo se concibe en reposo o en movimiento en un cuerpo⟩[160]; pero es obvio que el cuerpo no se concibe en reposo o en movimiento en un cuerpo, luego el tiempo no es un cuerpo. Igualmente, según los partidarios de

229 (margin, beside "Por consiguiente…")
230 (margin, beside "mos que el tiempo no es nada")
231 (margin, beside "el tiempo no es un cuerpo")

---

[154] Frag. 79c Wehrli.

[155] Para estas definiciones *cf. supra*, §§ 176 s. (donde la primera se atribuye directamente a Aristóteles).

[156] En §§ 215-227.

[157] Es decir, de la sustancia (οὐσία) del tiempo, al igual que «tampoco es posible llegar a conocer nada de manera cierta» partiendo de su concepto (ἔννοια), analizado críticamente en los §§ 170-214.

[158] *Cf.* §§ 170 ss.

[159] *Cf.* § 216.

[160] Adoptamos el añadido de HEINTZ, como hacen BURY, RUSSO-INDELLI y FLÜCKIGER; en su edición, MUTSCHMANN se limita a señalar que el códice N presenta aquí una laguna «*in qua totum enuntiatum nunc erasum latet*», pero deja el texto tal cual, sin señalar siquiera la laguna, con lo que la argumentación del pasaje queda bastante abrupta.

Heráclito, el ser, que es precisamente algo corpóreo, existe en un tiempo; pero es obvio que el tiempo no existe en un tiempo; luego el ser y el cuerpo no se identifican con el tiempo. También el ser vivo vive en un tiempo, del mismo modo que lo que ha muerto ha muerto en un tiempo; por ello, el tiempo no es un
232 ser vivo ni un cuerpo. Además, quienes dicen que el cuerpo originario supuesto por Heráclito no existe, no encuentran impedimento en concebir el tiempo; pero seguro que, si el cuerpo originario supuesto por Heráclito fuera tiempo, encontrarían algún impedimento en concebir el tiempo; luego el ser, según lo
233 entiende Heráclito, no es tiempo. Además, como afirma Enesidemo, el ser, según lo entiende Heráclito, es aire; pero el tiempo difiere con mucho del aire, e igual que nadie dice que el fuego o el agua o la tierra es tiempo, por la misma razón tampoco nadie afirmará que el aire es tiempo; por tanto, el ser no es tiempo.

234 Valga lo dicho a modo de resumen de nuestras objeciones contra estas ideas[161]. Y contra los estoicos, quienes sostienen que, entre los «algos», unos son corpóreos y otros incorpóreos, y consideran el tiempo como una clase particular de los incorpóreos que se concibe por sí misma[162], nuestra argumentación también será breve. En efecto, lo «algo», entendido como género supremo[163], no puede tener existencia, por el hecho de que no puede ser ni un cuerpo, ni un incorpóreo, ni un cuerpo y a la vez
235 un incorpóreo. Porque si es un cuerpo, resultará que todas sus especies tendrán que ser corpóreas y ninguna será incorpórea; y de la misma manera que todas las especies del género animal son animales y ninguna es inanimada, y las del género vegetal son vegetales y ninguna es animada, así se seguirá también que

---

[161] Para los §§ 234-236, *cf. P.* II 223-225.

[162] *Cf.* § 218.

[163] *Vid. D.* II 32, con nuestra nota al respecto.

las especies del género «algo», puesto que es un cuerpo, serán corpóreas y ninguna de ellas será incorpórea. Y si es un incorpóreo, todas sus especies serán incorpóreas y ninguna será corpórea. Y del mismo modo, en fin, si fuera un cuerpo y a la vez 236
un incorpóreo, todas sus determinaciones particulares serían corpóreas y a la vez incorpóreas, y ninguna sería en particular o solo corpórea o sólo incorpórea. De manera que, si lo «algo» no es corpóreo ni incorpóreo ni corpóreo y a la vez incorpóreo, lo «algo» no es nada. Y si esto se elimina, con ello se eliminan también todas sus determinaciones específicas, lo cual es absurdo. Además, los escépticos han puesto de relieve las aporías 237
planteadas por cada una de las clases de incorpóreos asumidas por los estoicos junto con el tiempo —esto es, el enunciado, el vacío y el espacio[164]—; y dado que cada una de ellas plantea aporías, tampoco se admitirá que el tiempo pertenezca al mismo género que estas.

Y aunque contra Epicuro, que sostiene que el tiempo es «ac- 238
cidente de accidentes»[165], se puede decir muchas otras cosas, por el momento bastará con argumentar lo siguiente. Mientras que los estados particulares de las sustancias puede que sean observados directamente y que formen parte de las cosas realmente existentes, sin embargo lo que se denomina atributos de las sustancias, al no ser una cosa distinta de las sustancias, son inconsistentes; en efecto, no existe resistencia[166] alguna al mar- 239

[164] *Cf.* de nuevo § 218. La discusion contra los «enunciados» (λεκτά) estoicos la desarrolla Sexto fundamentalmente en *D.* II 69-78 y 258-265; sobre los conceptos de vacío y de espacio, *cf.* respectivamente *D.* III 332 ss. y IV 1 ss.

[165] *Cf.* §§ 219 y 227. Este párrafo (§§ 238-247) aparece citado como paralelo al frag. 294 Usener de Epicuro (= § 219).

[166] Recuérdese que la «resistencia» (ἀντιτυπία) es una propiedad esencial de los cuerpos según Epicuro: *cf. supra*, § 12 y 221 s., así como nuestra nota a *D.* III 370.

gen del cuerpo que resiste, ni hay ausencia de resistencia al margen de lo que cede y está vacío, ni movimiento al margen del cuerpo que se mueve, ni reposo al margen de lo que está en reposo, sino que, igual que no hay generalato al margen de la persona que ejerce de general, ni gimnasiarquía al margen de la persona que ejerce de gimnasiarco[167], así tampoco existe cada uno de estos atributos al margen de aquello de lo que es
240 atributo. De ahí también que, cuando Epicuro dice concebir el cuerpo en función de una combinación de tamaño, forma, resistencia y peso[168], nos fuerza a concebir el cuerpo que existe a partir de cosas que no existen[169]; porque si no existe tamaño alguno al margen del objeto que posee un tamaño, ni forma al margen del objeto que posee una forma, ni resistencia al margen del objeto que resiste, ¿cómo será posible concebir un cuer-
241 po realmente existente a partir de cosas sin existencia real? De manera que, para que exista el tiempo, debe haber accidentes, y para que existan los accidentes, debe haber algún atributo realmente existente; pero no hay ningún atributo que sea realmente
242 existente; por tanto, tampoco puede existir el tiempo. Omito señalar que tanto las cosas de las que se dice que el tiempo es atributo, como aquellas de las que se dice que es accidente, son inhallables: es el caso, por ejemplo, del día, la noche, la hora, el movimiento y el reposo, la pasión y la impasibilidad. Así, en

[167] En época romana e imperial, el gimnasiarco era un alto funcionario público que se ocupaba de los juegos atléticos y los gimnasios.

[168] Frag. 275 Usener (= 162 Arrighetti). La misma definición se encuentra *infra*, § 257, así como en *D*. V 226 y *M*. I 21 (en estas últimas sin mencionar el «peso», βάρος); definiciones más o menos similares aparecen también en *D*. I 346 y III 437, aunque ninguna de ellas atribuida expresamente a Epicuro.

[169] Seguimos, con Bury y Russo-Indelli, la lectura de Heintz (ἐκ μὴ ὄντων [σωμάτων]), que se ajusta mejor a las explicaciones ofrecidas a continuación por Sexto que la lección manuscrita («a partir de *cuerpos* que no existen»), mantenida por Mutschmann.

efecto, el día, que se dice que es de doce horas, como hemos indicado anteriormente[170], no existe durante las doce horas, sino solo durante una, la presente, la cual no es un día. Y el mismo 243
argumento vale también en el caso de la noche. Igualmente la hora, concebida en su duración y, por así decirlo, compuesta de tres partes[171], se nos muestra a su vez inconsistente cuando la examinamos. Porque no tiene consistencia como tal ni cuando existe su primera parte, pues las restantes aún no existen, ni cuando existe la segunda, pues entonces la primera ya no existe y la tercera aún no existe. Y si la mayoría de sus partes, confor- 244
me a este planteamiento, no tienen una existencia real, ella misma tampoco podrá tener una existencia real. Pero bueno, admitamos que existen el día y la noche y las horas; en todo caso, puesto que estas cosas consisten en tiempo, y Epicuro afirma que el tiempo es un accidente de ellas, el propio tiempo será, según Epicuro, un accidente de sí mismo. Y, desde luego, tam- 245
bién el discurso referente al movimiento se ha mostrado inviable en diversos aspectos[172], debido al hecho de que una cosa no puede moverse ni en el espacio en el que está ni en el que no está. Y con ello se elimina también el discurso referente al reposo, porque, si no hay movimiento, tampoco podrá darse reposo. En efecto, lo inmóvil se concibe por contraste con lo que se mueve, y lo que se mueve, por contraste con lo que está inmóvil; en consecuencia, igual que, si no hay derecha, tampoco hay izquierda, así, si uno de estos dos elementos no existe, tampoco el otro puede concebirse. Por otra parte[173], como afirman los 246
aporéticos, lo que está en reposo se ve forzado por alguna razón a mantenerse en reposo; pero lo forzado sufre una afección, y lo

[170] En § 182.

[171] Porque puede dividirse en pasado, presente y futuro: *cf.* § 184.

[172] *Cf.* §§ 87 ss.

[173] Para este parágrafo, *cf. P.* III 116.

que sufre una afección se mueve; luego lo que está en reposo se mueve. Pero si Epicuro, en fin, afirma que el tiempo se incluye entre los accidentes, y se ha mostrado que estos son inviables, tendrá que convenir en que también el tiempo, que es atributo
247 de estos, es inviable. Añádase a esto que el movimiento, la afección y cada una de las cosas a las que nos hemos referido[174] son algo incorpóreo, y que también el tiempo es incorpóreo. Por lo tanto, puesto que no parece creíble que cosas incorpóreas sean atributos de cosas incorpóreas, digamos que tampoco el tiempo es un accidente de los accidentes mencionados.

Y bien, una vez puestas de relieve las aporías planteadas por el tiempo también desde el punto de vista de su sustancia, continuemos tras ello nuestra indagación con la cuestión del número.

Sobre el número

248 Puesto que entre las cosas estrechamente ligadas al tiempo se encuentra también el número[175], por el hecho de que la medición del tiempo —por ejemplo en horas, días, meses, también en años— no se da sin una enumeración, consideramos que es bueno que, tras la indagación sobre el tiempo que hemos llevado a cabo anteriormente[176], expongamos también nuestro discurso sobre el número, especialmente porque los físicos más entendidos[177] han atribuido a los números un poder tan grande que llegan a considerarlos principios y elementos de todas las cosas. Estos físicos son los seguidores de
249 Pitágoras de Samos, quienes afirman, en efecto, que los filóso-

[174] *Cf.* § 242.

[175] *Vid.* la exposición magistral de ARISTÓTELES, *Física* IV 10-14 (217b 30-224a 16), acerca del problema del tiempo.

[176] En §§ 169-247.

[177] Sexto se refiere, no sin cierta ironía, a los pitagóricos, como se explicita a continuación. Este pasaje falta en la recopilación de DIELS-KRANZ.

fos genuinos se asemejan a los que trabajan en el campo del
lenguaje. Porque igual que estos investigan primero las pala-
bras (pues el lenguaje está hecho de palabras) y, dado que las
palabras se componen de sílabas, examinan antes las sílabas y,
puesto que al analizar las sílabas surgen los componentes ele-
mentales del lenguaje escrito, centran sus pesquisas aún antes
en estos últimos, así también, según afirman los pitagóricos, los 250
físicos auténticos, centrando sus pesquisas en el todo[178], deben
examinar en primer lugar en qué elementos se descompone el
todo. Ahora bien, decir que el principio de todas las cosas es
aparente es, en cierto sentido, contrario a la física, porque todo
lo aparente debe componerse de cosas no aparentes, y lo que
está compuesto de ciertas cosas no es principio, sino que el
principio es aquello de lo que eso mismo está compuesto. En 251
consecuencia, se debe afirmar que los principios de todas las co-
sas no son las cosas aparentes, sino los componentes de las cosas
aparentes, los cuales ya no son precisamente aparentes. Por lo
tanto, estos filósofos han asumido que los principios de las cosas
que existen no son evidentes ni aparentes, aunque el consenso
entre ellos no es general. En efecto, quienes dijeron que los 252
principios de todas las cosas existentes eran átomos o bien ho-
meomerías o moléculas[179] o, en general, cuerpos inteligibles, en
parte iban bien enderezados, pero en parte se equivocaron. Sí,
porque en la medida en que consideran que los principios no
son evidentes, proceden correctamente, pero en la medida en
que los suponen corpóreos, se equivocan. Pues igual que los 253
cuerpos inteligibles y no evidentes preceden a los cuerpos sen-
sibles, así también los principios de los cuerpos inteligibles de-

[178] Es decir, el universo, designado aquí con la expresión τὸ πᾶν, como en otras ocasiones se usa τὸ ὅλον («la totalidad») y ὁ κόσμος («el mundo»).

[179] Sexto se refiere, respectivamente, a Demócrito y Epicuro, a Anaxágoras y a Asclepíades de Bitinia (es decir, de Prusa): *cf. D.* III 363.

ben ser incorpóreos. Y con toda razón, porque, igual que los elementos de una palabra no son palabras, así también los elementos de los cuerpos no son cuerpos; pero resulta que deben ser o cuerpos o incorpóreos; por lo cual son, sin duda, incorpó-
254 reos. Y desde luego tampoco es admisible afirmar que los átomos tienen la propiedad de ser eternos y que, por esa razón, aunque sean corpóreos, pueden ser los principios de todas las cosas. Pues, en primer lugar, también los que dicen que las homeomerías y las moléculas y las partículas mínimas e indivisibles son elementos, admiten que la existencia de estas es eterna, de manera que los átomos no serían elementos en mayor medi-
255 da en que lo son estas. Además, concédase también que los átomos son eternos de verdad: porque, con todo y con eso, de la misma forma que quienes admiten que el mundo es ingénito y eterno, no por ello dejan de indagar en el plano teórico los principios que originalmente lo han compuesto, así, entre los filósofos físicos, también nosotros —afirman los pitagóricos— investigamos en el plano teórico de qué están compuestos esos
256 cuerpos eternos y racionalmente observables. Por lo tanto, los componentes de estos son o cuerpos o incorpóreos. Y no podremos decir que son cuerpos, porque entonces habría que afirmar que también estos últimos cuerpos están compuestos y, dado que este razonamiento procede así hasta el infinito, que el todo ca-
257 rece de principios. Solo queda, pues, decir que los cuerpos inteligibles se componen de incorpóreos, con lo cual se mostró de acuerdo también Epicuro, al afirmar que «el cuerpo viene concebido en función de una agrupación de forma, tamaño, resistencia y peso»[180].

Pero bueno, ha quedado bien claro, por cuanto se ha dicho, que los principios de los cuerpos racionalmente observables
258 han de ser incorpóreos. Lo que ya no está tan claro es que, si

---

[180] Epicuro, frag. 275 Usener (= 162 Arrighetti). *Cf. supra*, § 240.

algunos incorpóreos preexisten a los cuerpos, sean necesariamente elementos de las cosas que existen y una especie de primeros principios de estas. Nótese, por ejemplo, que también las ideas, que son incorpóreas[181], preexisten a los cuerpos, según Platón, y todo lo que llega a ser, llega a ser en relación con ellas; sin embargo, no son principios de las cosas que existen, por la sencilla razón de que cada idea, tomada por separado, se dice que es una unidad, pero en conjunción con otra u otras se convierte en dos, en tres o en cuatro; de manera que hay algo que trasciende la sustancia de las ideas, y ese algo es el número, por cuya participación se aplica a las ideas el concepto del uno, del dos, del tres o de los números que son aun mayores que es-
tos. También las figuras sólidas, que tienen una naturaleza in- 259
corpórea, se conciben antes que los cuerpos, pero, una vez más, tampoco son principios de todas las cosas, pues teóricamente vienen precedidas por las figuras planas, ya que a partir de estas
están compuestas las sólidas. Pero, desde luego, tampoco po- 260
dría uno establecer las figuras planas como elementos de las cosas que existen, porque cada una de estas figuras está compuesta, a su vez, de cosas precedentes, como son las líneas, y las líneas tienen como concepto previo los números, en cuanto que la figura compuesta de tres líneas se llama triángulo y la compuesta de cuatro, cuadrado. Y puesto que la línea simple no está concebida al margen del número, sino que, al trazarse desde un punto hasta un punto, incluye el dos, y todos los números acaban por reducirse también ellos al uno (pues la díada es solo una díada, y la tríada es una sola cosa, una tríada, y la década es
una sola suma numérica)[182], Pitágoras, partiendo de aquí, afir- 261

[181] *Cf. D.* III 364.

[182] Hemos optado por transcribir los términos griegos δυάς («díada», aunque este lo traduciremos también como «par» cuando se refiera a números concretos), τριάς («tríada») y δεκάς («década»), al igual que haremos más

mó que el principio de las cosas que existen es la mónada, por cuya participación se llama uno a cada una de las cosas que existen; y esta, pensada en su propia identidad, se concibe como mónada, pero, agregada a sí misma en función de su alteridad, produce la díada indeterminada[183], llamada así por el hecho de que no se identifica con ninguno de los pares numerables y determinados, sino que todos estos se conciben como pares por participación de aquella, según el mismo procedimiento que
262 utilizan estos filósofos para la mónada. Dos son, por lo tanto, los principios de las cosas que existen: la mónada originaria, por cuya participación todas las unidades numerables se conciben como unidades, y la díada indeterminada, por cuya participación los pares determinados son pares.

Y que estos son en realidad los principios de todas las cosas,
263 lo enseñan los pitagóricos de diversas maneras. Afirman, en efecto[184], que, de las cosas que existen, unas se conciben por diferenciación, otras por oposición y otras por relación. Así, son por diferenciación aquellas que existen por sí mismas y cir-

---

adelante con μονάς («mónada», mejor que verterlo por «unidad» o por «el/lo Uno», tal como hacen algunos traductores) y τετράς («tétrada»), por tratarse de denominaciones habituales para los números (o, al menos, para *estos* números) tal como los entendían los pitagóricos (es decir, como números extensos y materiales, a partir de los cuales se generan todas las cosas); por otra parte, lo de que la «década» es «una sola suma númerica» se refiere a que es la suma de los cuatro primeros números (1 + 2 + 3 + 4 = 10), razón por la cual los pitagóricos lo consideraban el número perfecto (*cf.* Aristóteles, *Metafísica* I 5 [986a 8]) y le daban el nombre de «tetractis», esencia de la doctrina pitagórica: *vid. D.* I 94, con nuestra nota al respecto.

183 Es decir, el dos genérico, el principio de dualidad: *cf. P.* III 153. Como señalan Russo-Indelli *ad loc.*, «Sexto atribuye la doctrina de la Mónada y de la Díada indeterminada al propio Pitágoras; en esto se confía a los testimonios erróneos (a sabiendas o no) de los propios Neopitagóricos, los cuales asignan a Pitágoras aquello que es del último Platón o, acaso, de Jenócrates».

184 Para los §§ 263-265, *cf. D.* II 161 s.

cunscritas a sus propios límites, por ejemplo el hombre, el caballo, la planta, la tierra, el agua, el aire o el fuego, pues cada una de ellas se contempla de modo absoluto y no en virtud de su estado en relación con otra cosa; son, en cambio, por oposi- 264
ción todas las que se contemplan a partir del contraste de una cosa respecto de otra, por ejemplo el bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo conveniente y lo inconveniente, lo sagrado y lo profano, lo pío y lo impío, lo que se mueve y lo que está en reposo, y cuantas otras son semejantes a estas. Son, en fin, por relación 265
las que se conciben en virtud de su estado en relación con otra cosa, por ejemplo izquierdo y derecho, arriba y abajo, doble y mitad, pues lo derecho se concibe en virtud de su estado en relación con lo izquierdo y lo izquierdo en virtud de su estado en relación con lo derecho, lo de abajo en virtud de su estado en relación con lo de arriba y lo de arriba en virtud de su estado en relación con lo de abajo, y de manera similar en los otros casos. Y afirman que las cosas concebidas por oposición difieren cla- 266
ramente de las concebidas por relación. Así, en el caso de las cosas opuestas, la destrucción de la una significa la generación de la otra, como ocurre, por ejemplo, con la salud y la enfermedad o con el movimiento y el reposo: en efecto, la generación de enfermedad significa la eliminación de salud, a la vez que la generación de salud significa la eliminación de enfermedad; y la existencia de movimiento es destrucción de estabilidad, a la vez que la generación de estabilidad es eliminación de movimiento. Y el mismo argumento sirve en el caso de la pena y la insensibilidad, del bien y el mal y, en general, de las cosas que tienen una naturaleza opuesta. En cambio, las cosas relativas 267
tienen la propiedad de coexistir la una con la otra y de eliminarse la una a la otra: pues no hay nada derecho si no existe también un izquierdo, ni nada doble si no existe también previamente la mitad de la cual es el doble. Además de esto, en el caso 268
de las cosas opuestas no se observa, por lo general, ningún tér-

mino medio, como ocurre, por poner un rápido ejemplo, con la salud y la enfermedad, la vida y la muerte o el movimiento y el reposo: en efecto, no hay nada intermedio entre el estar sano y el estar enfermo, ni entre el estar vivo y el estar muerto, ni tampoco entre el moverse y el estar quieto. En cambio, en el caso de las cosas que están en relación con otra sí que hay un término medio: así, pongamos por caso, entre lo más grande y lo más pequeño, que son cosas relativas, estaría lo igual, e igualmente también entre lo más y lo menos estaría lo suficiente, y entre lo
269 agudo y lo grave, lo armonioso. Pues bien, dado que hay tres géneros de cosas —las que existen por sí mismas, las que son por contraste y las que se conciben en relación con otra—[185], necesariamente debe situarse por encima de ellas un cierto género, y este debe existir primero, por el hecho de que todo género preexiste a las especies situadas por debajo de él. De hecho, si este se elimina, todas las especies se eliminan con él, pero si la eliminada es la especie, el género no queda suprimido, pues
270 aquella depende de este, y no al contrario. Y de este modo los discípulos de los pitagóricos postularon la unidad[186] como género supremo de las cosas que se conciben por sí mismas; pues al igual que esta existe por sí misma, así también cada una de las cosas que existen por diferenciación es una y se contempla
271 por sí misma. Por su parte, de las cosas que existen por oposición dijeron que sus principios dominantes, que ocupan el nivel del género, son lo igual y lo desigual, pues en estos se contempla la naturaleza de todos los opuestos: la del reposo, por ejemplo, en la igualdad (pues no admite el más y el menos), y la del

[185] *Cf. supra*, § 263.

[186] El término que traducimos así es ἕν (literalmente «uno»), que Sexto utilizará a menudo en esta parte de su tratado como sinónimo de «mónada»; cuando no sea así, sino que funcione como designación numérica concreta, lo seguiremos traduciendo por «uno» o «el uno».

movimiento, en la desigualdad (pues admite el más y el menos). De la misma forma, lo natural se contempla en la igualdad 272 (pues es un extremo que no se puede aumentar), y lo contra natura, en la desigualdad (pues admite el más y el menos). Y el mismo discurso vale también en el caso de la salud y la enfermedad, o en el de lo recto y lo curvo. En cambio, las cosas rela- 273 tivas están subordinadas al género del exceso y del defecto: así, lo grande y lo mayor, lo mucho y lo más, lo alto y lo superior se conciben por exceso, mientras que lo pequeño y lo menor, lo poco y lo menos, lo bajo y lo inferior se conciben por defecto. Pero, puesto que las cosas que existen por sí mismas, las que 274 existen por oposición y las que existen por relación, aun siendo géneros, se encuentran subordinadas a otros géneros —como son la unidad, la igualdad y la desigualdad, y el exceso y el defecto—, examinemos si también estos géneros pueden reducirse a otros. Pues bien, la igualdad se retrotrae a la unidad, ya 275 que la unidad es, primeramente, igual a sí misma, mientras que la desigualdad mira hacia el exceso y el defecto, pues las cosas de las que la una excede y la otra es excedida son desiguales. Pero tanto el exceso como el defecto se encuadran bajo el concepto de la díada indeterminada, desde el momento en que el exceso y el defecto originarios residen en dos cosas: lo que excede y lo que es excedido. Surgieron así, como principios de 276 todas las cosas en el más alto grado, la mónada originaria y la díada indeterminada, de las cuales afirman que derivan tanto el número uno como, a su vez, el número dos: de la mónada originaria, el uno, y de la mónada y la díada indeterminada, el dos. Porque el dos es dos veces el uno, y cuando aún no existía el dos entre los números, tampoco estaba entre ellos el «dos veces», sino que se extrajo de la díada indeterminada, y así de esta y de la mónada nació el número dos. En este mismo sentido, 277 también los restantes números se produjeron a partir de estas, dado que la unidad siempre actúa de límite y la díada indetermi-

nada genera dos y extiende los números hasta una pluralidad infinita. De ahí que afirmen que, entre estos principios, la mónada cumple la función de causa eficiente y la díada, la de materia pasiva; y del mismo modo que estas produjeron los números, sustanciados a partir de ellas, así también constituyeron el
278 mundo y todo lo que hay en el mundo. Por poner un rápido ejemplo, el punto[187] se encuadra bajo el concepto de mónada, pues igual que la mónada es algo indivisible, así lo es también el punto, y del mismo modo que la mónada es un principio respecto a los números, así también el punto es un principio respecto a las líneas. En consecuencia, el punto contiene el concepto de la mónada, mientras que la línea se contempla conforme a la idea de la díada, pues tanto la díada como la línea se conciben
279 por inferencia. Por otra parte, el espacio entre dos puntos concebido como longitud sin anchura es una línea. Por tanto, la línea estará en el ámbito de la díada, mientras que la superficie estará en el de la tríada, ya que no se contempla solamente como una longitud, tal como ocurría con la díada, sino que ha
280 asumido también una segunda[188] dimensión: la anchura. Así, si se disponen tres puntos, dos enfrentados a una cierta distancia y el tercero a la mitad de la línea formada por estos dos pero a una distancia diferente, se obtiene una superficie[189]. La figura sólida, en fin, y el cuerpo, por ejemplo la pirámide, están subordinados a la tétrada. En efecto, si a los tres puntos colocados como acabo de decir se añade por arriba otro punto, se obtiene

---

[187] Literalmente dice «signo» (σημεῖον): *vid. D.* III 376, con nuestra nota al respecto. Por otra parte, para los §§ 278 s. *cf. D.* I 99 y *P.* III 153 s.

[188] Adoptamos, con Russo-Indelli, la sugerencia de Bekker, que sustituye por δευτέραν («segunda») el discutible τρίτην («tercera») de los manuscritos.

[189] Un triángulo, en este caso, cuyos vértices, al converger en el cuarto punto que «se añade por arriba», como se dice a continuación, forman una pirámide; *cf. D.* I 100.

una figura piramidal de cuerpo sólido, pues esta posee ya las tres dimensiones: longitud, anchura y profundidad. Algunos[190], 281
sin embargo, afirman que el cuerpo se constituye a partir de un único punto, pues este punto, deslizado, produce una línea, y la línea, deslizada, crea una superficie, y esta, movida en profundidad, genera el cuerpo tridimensional. Pero esta doctrina de los 282
pitagóricos difiere de la mantenida por los más antiguos de ellos. Estos últimos, en efecto, hacían derivar los números de dos principios, la mónada y la díada indeterminada, y luego, de los números, los puntos, las líneas y las figuras planas y sólidas, mientras que los más modernos construyen todas las cosas a partir de un único punto, a partir del cual nace la línea, de la línea la superficie, y de esta el cuerpo[191]. En todo caso, los cuerpos sólidos se 283
producen de esta forma, bajo la dirección de los números, y a partir de ellos, finalmente, se constituyen también las cosas sensibles —tierra, agua, aire y fuego— y, en suma, el mundo, que se gobierna conforme a armonía, según afirman estos ateniéndose una vez más a los números, en los que residen las razones de los acordes que conforman la armonía perfecta, a saber, el intervalo de cuarta, el intervalo de quinta y el intervalo de octava, el primero de los cuales se basa en una razón sesquitercia, el siguiente en una sesquiáltera, y el último en una doble. Pero sobre 284
estas cuestiones se ha hablado con mayor precisión en nuestro examen del criterio[192] y en nuestro tratado *Sobre el alma*[193].

---

[190] Como anotan RUSSO-INDELLI *ad loc.*, Sexto se refiere a «los sostenedores del método genético (Euclides), que, en realidad, dan absoluto papel de principio al uno, excluyendo la díada indeterminada».

[191] Sobre estos dos métodos, *cf. D.* I 99-100, con nuestra nota al respecto; en general, para los problemas planteados por la referencia de Sexto en este pasaje a dos tradiciones pitagóricas, *vid.* RUSSO-INDELLI, pág. 171, n. 203.

[192] En *D.* I 95-98, a cuyas notas remitimos; la misma cuestión se trata en *P.* III 155 y en *M.* IV 6-9.

[193] Aludido también en *M.* VI 55, donde se le aplica el nombre de

Ahora, una vez señalado el gran poder que atribuyen a los números los físicos itálicos[194], sigamos adelante poniendo de
285 relieve las aporías que resultan de esta posición. Pues bien[195], cuando dicen que ninguna de las cosas numerables —como son las sensibles y perceptibles— es una, sino que se le da el calificativo de una por participación de la unidad, digamos, originaria y elemental, entonces, si el animal indicado [y nombrado][196] fuese uno, la planta no indicada no sería una. Porque no es posible que existan muchos, sino que solo cada cosa concreta (por ejemplo un animal, un leño o una planta) se concibe como una
286 por participación de la unidad. Así, si el animal indicado es uno, lo que no es animal, por ejemplo la planta, no será uno; y

ὑπομνήματα («anotaciones», «comentarios», «tratados»: véase lo dicho sobre este término en la pág. 19 de nuestra introducción). La opinión generalmente admitida es que se trata de una obra perdida de Sexto, antes que pensar en una vaga referencia de nuestro autor a algún pasaje de su obra conservada en que se aborde la cuestión del alma con la suficiente amplitud, consistencia y sistematicidad para tener una entidad propia como ὑπόμνημα (el único candidato que se nos ocurre sería *P.* II 31-33, pero la brevedad del pasaje lo hace claramente insuficiente): *vid.* FLORIDI, *Sextus Empiricus...*, pág. 10; MACHUCA, «Sextus Empiricus...», pág. 35.

[194] Es decir, los pitagóricos, a quienes, desde ARISTÓTELES (*cf.* por ejemplo *Metaf.* I 6 [987a 31]; I 7 [988a 26]; *Meteor.* I 6 [342b 30]; *Acerca del cielo* II 13 [293a 20]), se les solía llamar itálicos y a su filosofía, itálica.

[195] Los §§ 285-287 son paralelos a *M.* IV 11-13; *cf.* también *P.* III 156. Según BURY (pág. 349, n. *d*), en estos parágrafos continuaría Sexto exponiendo la doctrina pitagórica acerca del número, cuya crítica no comenzaría hasta el § 288; pero coincidimos con RUSSO-INDELLI en que, a pesar de la poca claridad del pasaje, cuyo texto presenta sospechosas repeticiones y aparece corrupto en más de una ocasión (BURY habla, quizá exageradamente, de una «fusión de dos versiones» [*ibid.*, n. *c*]), su tono crítico no parece descartable.

[196] Adoptamos, como BURY y RUSSO-INDELLI, la propuesta de KAYSER de eliminar el extraño καὶ τὸ μένον (*scil.* ζῷον) de los manuscritos («y que permanece [*scil.* el animal]»), que MUTSCHMANN en su edición corregía en καὶ καλούμενον («y nombrado»): *vid.* nuestra nota textual.

si la planta es una, lo que no es planta, por ejemplo el animal, no será uno. Pero, de hecho, se llama uno a lo que no es animal, por ejemplo la planta, y también se llama uno a lo que no es planta, como el animal. Luego no es cierto que cada cosa numerable sea una. Pero aquello por cuya participación cada cosa está concebida como una, es tanto uno como muchos: uno por sí mismo, y muchos por combinación. Y esta pluralidad, a su vez, no es 287 indicada en el ámbito de las cosas numerables. Pues si la pluralidad de los animales es ⟨pluralidad⟩[197], la de las plantas no será pluralidad, y a la inversa, si la de las plantas lo es, la de los animales no lo será. Pero lo cierto es que la pluralidad se predica tanto de las plantas como de los animales y de otras muchas cosas; luego la pluralidad indicada en el ámbito de las cosas numerables no es realmente pluralidad, sino que lo es aquella por cuya participación se concibe esta. Ahora bien[198], cuando 288 los filósofos pitagóricos hacen tales afirmaciones, prácticamente es como si dijeran que ninguno de los hombres particulares es un hombre, sino sólo aquel por cuya participación cada hombre concreto está concebido como hombre y muchos son denominados hombres. El hombre, en efecto, se concibe como «animal racional mortal»[199], y por esta razón ni Sócrates es un hombre ni lo es Platón ni ningún otro en particular. Porque si 289 Sócrates, en cuanto que Sócrates, resulta ser un hombre, entonces Platón no será un hombre, ni lo serán Dión o Teón; y si Platón es un hombre, no lo será Sócrates. Pero, de hecho, se

---

[197] Adoptamos, con BURY y RUSSO-INDELLI, el añadido de HEINTZ: *vid.* nuestra nota textual.

[198] Los §§ 288-292 son paralelos a *M.* IV 17-18 (y no a *adv. dogm.* [= *D.*] IV 17-18, error en que incurre MUTSCHMANN y que mantienen RUSSO-INDELLI).

[199] La definición es de origen platónico-aristotélico. Respecto a los nombres que aparecen a continuación (Platón, Sócrates, Teón, Dión), recuérdese que Sexto los utiliza habitualmente como nombres indeterminados (*vid. D.* I 178, con nuestra nota).

denomina hombre tanto a Sócrates como a Platón y a cada uno de los demás; luego es hombre no cada uno de los hombres particulares, sino aquel por cuya participación cada uno de ellos está concebido como un hombre pero que no se identifica con
290 ninguno de ellos[200]. Y el mismo argumento sirve para una planta y para todas las demás cosas. Pero es obviamente absurdo decir que ninguno de los hombres particulares es un hombre y que ninguna de las plantas es una planta; luego también es absurdo negar que cada una de las cosas numerables, conforme a su propio concepto, es una[201].

291 Por otro lado, la aporía puesta de relieve contra el género[202] parece alcanzar también a esta opinión de los pitagóricos. En efecto, igual que el hombre genérico no se contempla en compañía de los hombres específicos (ya que entonces también él sería específico) ni existe por separado (ya que entonces los hombres particulares no llegarían a ser hombres por su partici-
292 pación) ni se incluye entre estos mismos (pues sería inconcebible que por su participación existiera un número infinito de hombres y que este se incluyera ora entre los muertos, ora entre los vivos), por lo tanto, igual que este discurso es inviable, así también es inviable, y en un grado mucho mayor, el discurso concerniente a esta unidad, por el hecho de que ni se contempla junto con las cosas numerables[203] particulares, ni puede clasificarse como un universal, ni su participación preexiste a las infinitas cosas numerables.

[200] Es decir, el hombre genérico, el hombre como concepto universal.

[201] Como hacen los pitagóricos: *cf.* § 285.

[202] Los estudiosos remiten aquí habitualmente a *P.* II 219-227, aunque no hay que descartar que Sexto se refiera a su tratamiento de la cuestión en alguno de los libros iniciales perdidos de su obra *Contra los dogmáticos.*

[203] Seguimos, como hacen BURY, RUSSO-INDELLI y FLÜCKIGER, la lectura de HEINTZ, ἀριθμητοῖς («cosas numerables»), en vez del ἀριθμοῖς («números») de los manuscritos.

Además[204], la idea del uno, por cuya participación cada cosa 293
se concibe como uno, o bien es una sola idea del uno o bien muchas ideas del uno. Y si es una sola, cada una de las cosas numerables participa o bien de toda ella o bien de alguna parte de ella. Y si ha participado de toda ella, entonces no es una sola, porque si A, por ejemplo, posee toda la idea del uno, necesariamente B, al no tener nada de lo que participar, no será uno, lo cual es absurdo. Pero si la idea del uno consta de una pluralidad de partes y 294
cada una de las cosas numerables ha participado de una parte distinta[205] de esta, entonces, en primer lugar, cada una de las cosas que existen no habrá participado de la idea del uno, sino de una parte de esta, y por esta razón ya no será uno: pues igual que la parte de un hombre no es un hombre, y la parte de una palabra no es una palabra, así la parte de la idea del uno no será la idea del uno, de forma que lo que ha participado de ella pueda también llegar a ser uno. En segundo lugar, la idea del uno ya no re- 295
sulta ser idea de una sola cosa, ni una única idea, sino muchas. Porque el uno, en tanto que uno, es indivisible; y la mónada, en tanto que mónada, no se divide en dos; o bien, si es que se divide en muchas, resultará ser un conglomerado de muchas mónadas, y no ya una mónada. Y si hay muchas ideas del uno, de forma 296
que cada una de las cosas numerables participe de una idea particular en virtud de la cual se concibe como una, entonces o bien la idea de A y la de B participan de una cierta idea ⟨del⟩[206] uno en virtud de la cual a cada uno de ellos se le da el calificativo de uno,

[204] Los §§ 293-298 son paralelos a *P.* III 158-162 y *M.* IV 18-20.

[205] Antes que eliminar simplemente, como hace BURY y aceptan RUSSO-INDELLI, el ἑκάστου de los manuscritos (mantenido por MUTSCHMANN, a pesar de que eso implicaría que cada una de las cosas numerables participaría *de cada una* de las partes de la idea del uno, lo cual es absurdo, además de contrario a lo que se dice a continuación), preferimos, con FLÜCKIGER, adoptar la propuesta de HEINTZ, ἑτέρου.

[206] Adoptamos el añadido de KAYSER: ⟨τοῦ⟩ ἑνός («de ⟨el⟩ uno»).

297 o bien no participan. Y si no participan, entonces, del mismo
modo que estas pueden merecer la denominación de uno aunque
no participen de ninguna idea suprema del uno, así también todo
aquello de lo que se predica uno, de la forma que sea, recibe la
298 denominación de uno sin participación de la idea del uno. Pero si
participan, se mantiene la aporía inicial, pues ¿cómo participan
las dos ideas de una única idea? ¿Participa cada una de toda ella,
o de una parte? Porque, respondan lo que respondan, caerán so-
bre ellos las aporías que poco antes hemos expuesto[207].
299 Añádase a esto que, puesto que todo lo percibido por el
hombre se percibe o bien con la sensación y por una mera im-
presión o bien con la mente, sin duda también el número[208], si
es que es perceptible por el hombre, se captará o con la sensa-
300 ción o con la mente. Pero con la sensación y por medio de una
simple apariencia[209] no podría percibirse; y es que la sustancia
de las cosas numerables induce a error a algunos, ya que, al
verlas blancas o negras o, en general, sensibles, suponen que
también el número es un cierto objeto sensible y aparente,
cuando la verdad no es esa. En efecto, lo blanco y lo negro, o,
por poner otro ejemplo, la planta, la piedra, el leño y cada una
de las cosas numerables es aparente y perceptible con la sensa-
ción, mientras que el número, en cuanto número, no es percep-
301 tible por nuestros sentidos ni es aparente. Pero examinémoslo
de este otro modo. Las cosas sensibles, en cuanto sensibles, las
percibimos sin enseñanza[210], pues nadie nos enseña a ver lo

---

207 En § 293.

208 Seguimos aquí, como hacen Bury, Russo-Indelli y Flückiger, la propuesta de Heintz, que sustituye por ἀριθμός («número») el dudoso ἀθροισμός («cúmulo») de los manuscritos.

209 Sobre el término ἔμφασις, usado aquí como un vago sinónimo del ἐγκύρησις («impresión») del parágrafo anterior, *vid.* nuestra nota a *D.* I 169.

210 El mismo argumento se utiliza en *D.* II 203 para demostrar la naturaleza no sensible del signo.

blanco o lo negro, ni a percibir lo áspero o lo suave. En cambio el número, como número, no lo percibimos sin una enseñanza: en efecto, que dos por dos son cuatro y que dos por tres son seis y diez por diez son cien, lo sabemos porque lo hemos aprendido. Luego el número no es algo sensible. Y si se conoce me- 302
diante la memoria, por combinación de ciertas cosas, al apartarse uno de las cosas sensibles se le planteará el problema —igual que se le planteaba también a Platón en su libro *Sobre el alma*[211]— de cómo los números dos, cuando existen en su singularidad, no se conciben como dos, pero cuando se juntan en uno, devienen dos. Porque si después de la conjunción son igua- 303
les que antes de la conjunción, y antes de la conjunción cada uno de ellos era uno, entonces cada uno de ellos será uno también después de la conjunción, puesto que, si admitimos que después de la conjunción se les incorpora algo de más respecto a lo que eran antes, por ejemplo la díada, entonces la combinación de los dos será cuatro. En efecto, si al uno y al uno que se juntan 304
se les incorpora como algo de más la díada, entonces, puesto que esta se concibe integrada por una mónada y una mónada, en función de la combinación del uno y el uno resultará un cuatro, dado que los elementos que se combinan se conciben como dos y la díada que se les añade es doble por naturaleza. Todavía más: si a los números que, por conjunción, forman la década se les incorpora como algo de más la década, entonces, puesto que la década se concibe integrada por el nueve, el ocho, el siete y el resto de los números en orden decreciente, el diez será infinitas veces una pluralidad de infinitos, como ya hemos señalado más arriba[212].

Platón, por su parte, pretende afrontar la cuestión también 305

[211] Es decir, el *Fedón* (en concreto 96e ss.), citado también con el mismo título en *D.* II 91.

[212] En *D.* III 303-306.

de otra manera. Así, afirma que si realmente el uno, cuando es dividido y separado, se concibe como dos, sin duda la reunión de cada parte separada del uno no se concebirá como dos; porque la segunda causa es contraria a la primera, y si las partes separadas de la misma cosa son dos, las reunidas y colocadas una junto a la otra no podrán ser dos. Platón lo expresa también
306 del siguiente modo: «Me pregunto sorprendido si, cuando cada una de ellas existía por separado, cada una era una y no eran dos entonces, sino cuando se juntaron entre sí, siendo así esta la causa para ellas del llegar a ser dos: la unión resultante de quedar colocadas una junto a la otra. Pero tampoco puedo ya convencerme de que, si se divide un uno, la división sea igualmente la causa del llegar a ser dos, pues esta causa del llegar a ser dos es contraria a la anterior: entonces era porque se reunían entre sí y se añadía la una a la otra, y ahora porque se
307 aparta y se separa la una de la otra»[213]. Con estas palabras, en efecto, afirma expresamente que, si el mero encuentro de un uno y un uno y su simple yuxtaposición es causa de que lleguen a ser dos las cosas que antes no eran dos, ¿cómo puedo ya convencerme de que el uno, cuando se separa y escinde, llegue a ser dos? Porque la división y la separación son contrarias a la conjunción.

308 Tal es la opinión de Platón; pero también se puede argumentar de la siguiente manera[214]. Si el número es algo, cuando se yuxtapone una cosa a otra, por ejemplo la mónada a la mónada, entonces o bien se añade algo a las mónadas que se combinan, o bien se les quita algo a estas mónadas, o bien ni se les añade ni se les quita nada. Pero si ni se les añade ni se les quita nada, entonces no se obtendrá una díada en la yuxtaposición de una mónada a la otra, igual que tampoco existía díada antes de que se unieran.

---

[213] PLATÓN, *Fedón* 97a.

[214] Los §§ 308-309 son paralelos a *P.* III 164 s. y *M.* IV 21 s.

Y si se les quita algo en su yuxtaposición, se producirá una dis- 309
minución de una mónada y ya no se obtendrá una díada. Y si se les añade algo, por ejemplo la díada, entonces los que deberían ser dos serán cuatro[215], pues la díada agregada era una mónada más una mónada; conque, añadida la díada a una mónada más una mónada, que son las que se combinan, dará el número cuatro: lo cual es absurdo. Por tanto, el número no es nada[216].

Sobre la generación y la corrupción

La indagación acerca de la generación 310
y la corrupción emprendida por los escépticos contra los físicos concierne prácticamente a la totalidad de las cosas, desde el momento en que, entre quienes han investigado la estructura del universo, unos hicieron generar todas las cosas a partir de una sola, otros a partir de una pluralidad[217]; y entre quienes lo hicieron a partir de una sola, unos lo hicieron a partir de una cosa carente de cualidad, otros a partir de una dotada de
cualidad; y entre quienes lo hicieron a partir de una cosa dotada 311
de cualidad, unos lo hicieron a partir del fuego, otros a partir del aire, otros a partir del agua, y otros, en fin, a partir de la tierra; y entre quienes lo hicieron a partir de una pluralidad de cosas,

[215] *Cf. supra*, §§ 303-304.

[216] Lo apresurado de esta conclusión, y el hecho de que falte en uno de los códices, llevan a Russo-Indelli (pág. 177, n. 229) a sugerir la posibilidad de que este capítulo esté incompleto, no tanto por vicisitudes de la transmisión cuanto por obra del propio Sexto, que se habría «dejado enredar demasiado por las aporías del número matemático» y visto en la necesidad de atajar el hilo del discurso en detrimento de la consistencia argumental. Añadamos también, por nuestra parte, que, contrariamente al uso habitual de Sexto, el capítulo siguiente comienza de manera abrupta y sin ninguna conexión con lo anterior, lo que podría apoyar la sugerencia de Russo-Indelli.

[217] Para los parágrafos siguientes (hasta § 318), *cf. D.* III 359-364 y *P.* III 30-32.

unos lo hicieron a partir de cosas numerables, otros a partir de cosas infinitas; y entre quienes lo hicieron a partir de cosas numerables, unos lo hicieron a partir de dos, otros a partir de cuatro, otros a partir de cinco, y otros a partir de seis; y entre quienes lo hicieron a partir de cosas infinitas, unos lo hicieron a partir de cosas similares a las generadas, otros a partir de cosas disímiles; y, entre estos últimos, unos lo hicieron a partir de
312 cosas inmutables, y otros a partir de cosas mutables. Pues bien, quienes supusieron la generación de todas las cosas a partir de un único cuerpo carente de cualidad fueron los estoicos[218]: según estos, en efecto, el principio de las cosas que existen es la materia carente de cualidad y sujeta a todo tipo de mudanzas, a raíz de cuyos cambios nacen los cuatro elementos: fuego y aire,
313 agua y tierra. Pretenden, en cambio, que todas las cosas han sido generadas a partir de una única cosa dotada de cualidad Hípaso, Anaxímenes y Tales, de entre los cuales Hípaso, y también, según algunos, Heráclito de Éfeso, derivaron la generación del fuego, Anaxímenes del aire y Tales del agua, así como Jenófanes, según algunos, de la tierra[219]:

Pues que todo proviene de tierra, y en tierra termina.

314 Y entre quienes hicieron nacer todas las cosas de una pluralidad de cosas numerables, el poeta Homero las hizo nacer de dos, la tierra y el agua, ora diciendo esto:

madre Tetis y al par el Océano, origen de dioses,[220]

---

[218] *SVF* II 309.

[219] Los testimonios de Hípaso, Anaxímenes, Tales y Heráclito faltan en la recopilación de Diels-Kranz; también el de Jenófanes, uno de cuyos versos se cita a continuación, pero *cf.* el testimonio similar recogido como frag. 21 B 27 Diels-Kranz.

[220] Homero, *Ilíada* XIV 201.

ora diciendo esto otro:

¡Ojalá os convirtierais vosotros en agua y en tierra![221]

También está de acuerdo con él, según el parecer de algunos, Jenófanes de Colofón, cuando afirma:

pues que todos nosotros venimos del agua y la tierra.[222]

Eurípides, por contra, hace proceder todas las cosas de la tierra 315
y el éter, como puede extraerse del hecho de que diga:

A la Tierra y al Éter les canto, principio de todo.[223]

Empédocles las hace nacer de cuatro cosas:

Pues escucha primero las cuatro raíces de todas las cosas:
una es Zeus refulgente, otra es Hera dadora de vida,
la tercera Aidoneo, y la cuarta por último es Nestis,
que derrama en mortal hontanar su torrente de llanto.[224]

De cinco, en cambio, Ocelo de Lucania[225] y Aristóteles, pues 316
junto a los cuatro elementos adoptaron un quinto, la sustancia corpórea giratoria[226], de la cual dicen que derivan los objetos

---

[221] HOMERO, *Ilíada* VII 99.

[222] JENÓFANES, frag. 21 B 33 Diels-Kranz.

[223] EURÍPIDES, frag. 1023 Nauck.

[224] EMPÉDOCLES, frag. 31 B 6 Diels-Kranz; la misma cita aparece en *D*. III 362 (*vid.* allí nuestra nota).

[225] Frag. 48, 3a Diels-Kranz. Sobre este oscuro autor pitagórico, que vivió probablemente en el siglo II a. C., *vid.* B. CENTRONE y C. MACRIS, «Occélos de Lucanie», *DPhA*, IV (2005) 746-748 (O 5).

[226] *Cf. P.* III 31. Según ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* I 3 (269b 18-270b 31), este quinto elemento, animado de un movimiento circular en torno al cen-

317 celestes. Y entre quienes supusieron que la generación de todas las cosas parte de seis están Empédocles y sus seguidores. En efecto, en los versos en que este habla de «las cuatro raíces de todas las cosas»[227], hace que la generación parta de cuatro; pero cuando añade:

y de ellos aparte está el Odio funesto, que en todo equivale,
y entre ellos está la Amistad, que es igual a lo largo que a lo ancho,[228]

eleva a seis los principios de las cosas existentes, cuatro materiales (tierra, agua, aire y fuego) y dos eficientes (la Amistad
318 y el Odio)[229]. Y entre quienes opinaron, en fin, que la generación de los objetos reales parte de cosas infinitas están Anaxágoras de Clazómenas, Demócrito, Epicuro[230] y muchísimos otros, si bien Anaxágoras decía que era a partir de cosas similares a las generadas, mientras que los seguidores de Demócrito y Epicuro pensaban que era a partir de cosas disímiles e impasibles (es decir, de los átomos), y los de Heraclides Póntico[231] y Asclepíades a partir de cosas disímiles pero no impasibles (como son las moléculas homogéneas)[232].

---

tro de la Tierra y no sometido a los movimientos opuestos del arriba y el abajo, era incorruptible y recibía el nombre de éter.

[227] *Cf. supra*, § 315.

[228] Son, de nuevo, versos del *Poema físico* de Empédocles, citados también por Sexto en *D*. III 10. La cita sextana no aparece recogida en la recopilación de Diels-Kranz, pero *cf*. frag. 31 B 17, 18-19.

[229] La misma teoría empedoclea se expone en *D*. I 115.

[230] Este pasaje falta en la recopilación de Diels-Kranz y en las epicúreas de Usener y Arrighetti.

[231] Frag. 120 Wehrli. Sobre el académico Heraclides Póntico (s. iv a. C.), discípulo de Espeusipo y compañero de Aristóteles, *vid*. J.-P. Schneider, «Héraclide le Pontique», *DPhA*, III (2000) 563-568 (H 60).

[232] Sobre las «moléculas homogéneas» de Asclepíades de Bitinia (o de Prusa), *vid*. nuestra nota a *D*. III 363.

Pues bien, en la presunción de que, si se elimina la genera- 319
ción y la corrupción, el modo en que todos estos pensadores han acometido el estudio de la naturaleza se revela inviable, redoblemos nuestro celo en impugnar sus argumentos. Aunque es cierto que, si lo examinamos, lo fundamental de nuestra impugnación ha quedado ya fijado suficientemente por nuestros argumentos previos[233]. Así, en efecto, lo que se genera y se co- 320
rrompe, se corrompe y se genera en un tiempo; pero el tiempo no existe, como hemos establecido más arriba[234], de manera que tampoco existirá lo que se genera y se corrompe. Igualmente, 321
toda generación y toda corrupción son movimientos de transición, pero el movimiento no es nada, como hemos expuesto anteriormente[235]; por tanto, tampoco existirá generación ni corrupción. Y todo lo que se engendra o se corrompe, se engendra 322
o se corrompe no sin un agente y un paciente; pero nada es agente ni paciente[236], de manera que tampoco se engendra ni se corrompe nada. Además, si algo se genera y se corrompe, debe 323
añadirse algo a algo y sustraerse algo de algo, o bien cambiar algo a partir de algo; en efecto, la generación y la corrupción deben consistir en uno de estos tres procedimientos[237], como, por ejemplo, en el caso de la decena, por sustracción de la unidad nace el nueve y se destruye la decena, y al contrario, en el caso del nueve, por adición de una unidad nace la decena y se destruye el nueve. Y sirve el mismo argumento en el caso de las cosas que se corrompen o se engendran por alteración: de este

---

233 En los distintos capítulos o secciones de *D.* III y IV en los que hasta ahora se han venido discutiendo las principales nociones de física, a las que se aludirá en los parágrafos siguientes.

234 *Cf. supra*, §§ 169-247.

235 *Cf. supra*, §§ 37-168.

236 Como se ha demostrado en *D.* III 195-329.

237 Es decir, adición, sustracción y alteración o cambio: *cf. D.* III 277 y *P.* III 109.

324 modo, en efecto, se corrompe el vino y se genera el vinagre. Así pues, si todo lo que se engendra y se corrompe, se genera y se corrompe o bien por adición o por sustracción o por alteración, entonces, puesto que establecimos que no hay adición ni sustracción ni alteración[238], virtualmente hemos establecido ya que
325 no existe generación o corrupción. Aparte de esto, lo que se engendra o se corrompe debe estar en contacto con aquello a partir de lo cual se corrompe y aquello a lo cual cambia; pero no existe contacto alguno, como ha quedado establecido[239]; por tanto, tampoco puede tener consistencia la generación o la corrupción.

326 Pero también es posible poner de relieve las aporías directamente[240], argumentando que, si algo es generado, o bien es generado lo que es o lo que no es. Pero lo que no es, no es generado, pues a lo que no es, nada le sobreviene, y a lo que nada le
327 sobreviene, tampoco le sobreviene el ser generado. Dicho de otro modo: lo que es generado experimenta una afección, pero lo que no es no puede experimentar ninguna afección, pues el experimentar afección es propio del ser; luego lo que no es, no es generado. Y, verdaderamente, tampoco lo que es, porque lo que es ya existe, y no tiene necesidad de generación; luego lo que es, tampoco es engendrado. Pero si no es generado ni lo que es ni lo que no es, y al margen de estas posibilidades no es posible
328 concebir una tercera, entonces nada es engendrado. Además, entre las cosas aparentes se observa que unas son engendradas por alteración de una sola cosa, y otras por combinación de una
329 pluralidad de cosas; y son por alteración de una sola cosa todas aquellas que, manteniéndose la misma sustancia, cambian de una cualidad a otra distinta, como cuando, manteniéndose el

[238] En *D*. III 277-329; *cf.* también *P*. III 85 ss.
[239] En *D*. III 258-266; *cf.* también *P*. III 45 s.
[240] Los §§ 326-327 son paralelos a *P*. III 112.

mismo líquido en la misma cantidad, el mosto desaparece y se genera vino, o el vino desaparece y se convierte en vinagre, o cuando, manteniéndose la cera, desaparece la dureza y aparece
la blandura, o al contrario; son, en cambio, por combinación de 330
una pluralidad de cosas, por ejemplo, una cadena, compuesta de eslabones engarzados, o una casa, compuesta de piedras reunidas, o un vestido, compuesto de trama y urdimbre entreteji-
das. Y si entre las cosas inteligibles se genera también algo, o se 331
genera algo a partir de lo que es o a partir de lo que no es. Pero a partir de lo que no es no puede generarse nada, pues lo generador de algo debe poseer una sustancia y admitir un movimiento cualitativo, de manera que no habría nada que fuera engen-
drado a partir de lo que no es. Y, desde luego, tampoco a partir 332
de lo que es. Porque si se genera algo a partir de lo que es, o se genera a partir de una sola cosa o a partir de una pluralidad de cosas. Y a partir de una sola cosa no podría ser engendrado. Porque si se genera a partir de una sola cosa, se genera o bien aumentando o disminuyendo o permaneciendo en el mismo es-
tado. Pero no es posible que la misma cosa aumente y disminu- 333
ya, ni la misma cosa podría hacerse más grande o más pequeña que sí misma. Porque, si llegara a ser mayor que sí misma, entonces, puesto que no tiene nada de más fuera de sí misma, obtendría el incremento a partir de lo que no es; y si llegara a ser menor que sí misma, de nuevo entonces, puesto que no tiene nada fuera de sí misma, ⟨lo⟩[241] que se pierde de ella se perderá en lo que no es. Luego nada puede generarse a partir de lo que
aumenta o disminuye. Y, desde luego, tampoco lo engendrado 334
procederá de lo que permanece en el mismo estado. Porque si es así, entonces se engendra algo a partir de esto o bien mientras esto permanece sin cambio ni mudanza o bien mientras cambia

[241] Adoptamos, como hacen BURY, RUSSO-INDELLI y FLÜCKIGER, el añadido de RÜSTOW.

y muta. Pero no se podría engendrar nada a partir de algo que permanece sin cambio y siempre del mismo modo, pues la ge-
335 neración es una forma de alteración. Y si se genera a partir de algo que cambia y muta, entonces lo engendrado se genera mientras ese algo muta o en sí mismo o en otra cosa. Y si lo que engendra algo muta en sí mismo, permanecerá de nuevo idéntico a sí mismo y, al permanecer idéntico a sí mismo, no será capaz de engendrar ninguna cosa más. Y si se transforma en otra cosa, entonces o abandona su propia sustancia cuando se produce el cambio y la generación, o bien permanece en su propia sustancia y es generado asumiendo una forma en sustitución de otra distinta, como la cera, que cambia de forma y asume
336 unas veces una forma y otras otra. Pero abandonando su propia sustancia se corromperá en lo que no es y, al corromperse en lo que no es, no engendrará nada. Y si es engendrado permaneciendo en su propia sustancia y asumiendo una cualidad en lu-
337 gar de otra distinta, caerá en la misma aporía. Porque la segunda forma y la segunda cualidad se generan o bien mientras la primera forma y la primera cualidad permanecen en el mismo estado o bien mientras no permanecen. Pero la segunda forma no se genera ni mientras permanece la primera forma ni mientras no permanece, como hemos establecido anteriormente, cuando investigábamos acerca del paciente[242]. Por tanto, lo engendrado
338 no se genera a partir de una sola cosa. Y, desde luego, tampoco a partir de una pluralidad de cosas. En efecto, cuando dos cosas se encuentran, no puede generarse una tercera mientras permanezcan las dos, y de nuevo, cuando son tres, no puede generarse una cuarta mientras permanezcan las tres. Pero sobre esto ya hemos hablado de manera más precisa cuando, en nuestra indagación acerca de la sustancia del hombre[243], establecimos que el

[242] En *D*. III 267 ss.

[243] En *D*. I 266-313. Pero, como anotan Russo-Indelli *ad loc.*, puede

hombre no es ni cuerpo ni alma ni el compuesto de ambos. Por 339 ello, si lo engendrado no procede ni de una sola cosa ni de una pluralidad de cosas, y fuera de estas posibilidades no hay ninguna otra, entonces por fuerza ninguna de las cosas que existen es engendrada.

Estos son los argumentos que exponen los aporéticos a pro- 340 pósito de la generación; los dogmáticos, en cambio, sin abordar racionalmente la cuestión, se refugian una vez más en ejemplos extraídos de la evidencia[244]. Así, el agua que está caliente, y no fría, se vuelve fría; y el bronce, que es realmente bronce y no estatua, se convierte en estatua; y el huevo es un polluelo en potencia, y no lo es en acto, pero se dice que es un polluelo en potencia hasta que existe como tal en acto. Así pues, tanto lo que es como lo que no es puede generarse. Además, vemos también que un crío es engendrado por un hombre, y que la hierba genera jugo. De manera que toda la argumentación avanzada por los dogmáticos[245] se apoya en la evidencia. Pero quienes hacen tales afirmaciones se equivocan y no afron- 341

---

que Sexto aluda aquí a su tratado *Sobre el alma*, ya se trate de una parte perdida del *Contra los dogmáticos* o de una obra exenta: *cf. supra*, § 284, con nuestra nota.

[244] Como señalan RUSSO-INDELLI acertadamente, las mismas razones polémico-especulativas le sirven a Sexto para rechazar la evidencia, tal como hace aquí, y a la vez para aceptarla, como hace en otros lugares.

[245] La lectura manuscrita, δογματικῶν, mantenida por MUTSCHMANN, fue enmendada por HEINTZ en ἀπορητικῶν, y tanto BURY como RUSSO-INDELLI y FLÜCKIGER siguen esta corrección. Pero el texto transmitido por los códices puede y debe mantenerse, tan sólo con entender el sintagma παρὰ τὴν ἐνάργειαν no con valor de modo, en el sentido de «contrario a la evidencia» o «al margen de la evidencia», tal como lo entienden los citados estudiosos (lo que hace que la frase entre en contradicción con lo dicho desde el inicio del parágrafo, haciendo así casi obligada la corrección), sino con valor de posición, dando a la preposición παρά su significado básico y no menos habitual de «junto a», «al lado de», «paralelo a».

tan la cuestión. En efecto, el agua ⟨que está⟩[246] caliente y no está fría ni deviene caliente por ser agua ni fría por no serlo; pero fuera del ser y del no ser no existe nada; luego tampoco en el caso del agua existe generación alguna. Igualmente, ni el bronce deviene bronce por ser bronce ni [la] estatua[247] por no serlo.
342 Y el mismo argumento sirve en el caso de las cosas que son en potencia y en acto. Dicho de otro modo: o en lo que es en acto hay algo de más respecto a lo que es en potencia, o no lo hay; y si no hay nada de más, por eso mismo nada es generado por ser en potencia, y si hay algo de más, entonces ese algo es generado
343 a partir de lo que no es, lo cual es absurdo. «Sí», dirán, «pero también un crío es generado por una mujer embarazada, y de la hierba se forma jugo». Y nosotros responderemos: ¿y esto qué tiene que ver con la cuestión? En efecto, ni el crío es generado al ser parido (pues simplemente sale de la oscuridad a la luz), ni es generado el jugo (pues existía previamente en la hierba, y al manifestarse fuera de la hierba solamente ha cambiado de lugar). Por consiguiente, igual que de quien ha pasado de las sombras a la luz no decimos que es generado, sino que ha pasado de un lugar a otro, del mismo modo tampoco diremos que el crío es generado, sino que pasa de un lugar a otro lugar distinto. Así pues, nada es generado.

344 Y, por las mismas razones, tampoco se corrompe nada[248]. En efecto, si algo se corrompe, o se corrompe lo que es o lo que no es. Pero lo que no es no se corrompe, pues lo que se corrom-

---

[246] Acogemos, con Russo-Indelli, el añadido de Bury: *vid. supra* nuestra nota textual.

[247] Adoptamos, con Bury y Flückiger, la lectura de Heintz, que elimina aquí el artículo ([ὁ] ἀνδριάς), pues es claro, tanto por el sentido como por el paralelo de la frase anterior, que «estatua» es aquí predicado, no sujeto del verbo; Russo-Indelli no dicen nada al respecto, pero traducen así, aceptando implícitamente la lectura de Heintz.

[248] Los §§ 344-345 son paralelos a *P.* III 113-114.

pe pasa a no ser, pero lo que no es, al estar ya en el no ser, no tiene necesidad de cambiar a ese estado. Por tanto, no se corrompe lo que no es. Y, desde luego, tampoco lo que es. Porque 345
o se corrompe manteniéndose en el ser o no manteniéndose. Y si se corrompe manteniéndose en el ser, será y a la vez no será, se corromperá y no se corromperá; en cambio, si se corrompe no manteniéndose, perece, y ya no se corrompe lo que es sino lo que no es. En consecuencia, si no se corrompe ni lo que es ni lo que no es, y al margen de estas posibilidades no hay nada, entonces nada se corrompe.

Algunos, ateniéndose a los tiempos de la generación y la 346
corrupción, argumentan también del siguiente modo[249]. Si Sócrates murió, o murió cuando vivía o cuando fallecía. Y no murió mientras vivía, porque no hay ninguna duda de que vivía y, puesto que vivía, no estaba muerto. Pero tampoco cuando murió, pues entonces habría muerto dos veces. Luego Sócrates no murió. Con la misma eficacia, pero usando un ejemplo diferen- 347
te, Diodoro Crono ha propuesto también el argumento siguiente[250]: «Si el muro es destruido, o bien el muro es destruido cuando las piedras se encuentran en contacto unas con otras y están encajadas, o bien cuando están separadas. Pero ni cuando se encuentran en contacto unas con otras y están encajadas es destruido el muro, ni cuando están separadas unas de otras. Luego el muro no es destruido». Tal es el argumento, y su eficacia está 348
bien clara. En efecto, dos son los tiempos en el plano teórico: aquel en el que las piedras se encuentran en contacto unas con otras y están encajadas, y aquel en el que están separadas, y

[249] El mismo argumento desarrollado a continuación se utiliza también en *D*. III 269 y *P*. III 111.

[250] Frag. II F 30 Giannantoni (*SSR*). El argumento de Diodoro Crono apoya su posición de que «nada se mueve, sino que se ha movido», discutida por Sexto *supra*, §§ 85 ss.

fuera de estos no puede concebirse un tercer tiempo. Conque, si el muro es destruido, debe ser destruido en uno de estos dos.
349 Pero en el tiempo en el que las piedras se encuentran en contacto unas con otras y están encajadas no puede ser destruido, ya que todavía existe como muro, y si existe como tal, no es destruido. Y tampoco en el tiempo en el que están separadas unas de otras, pues ya no es muro, y lo que no es no puede ser destruido. Por consiguiente, si el muro no es destruido ni cuando las piedras se encuentran en contacto unas con otras ni cuando están
350 separadas unas de otras, entonces el muro no es destruido. Y también es posible argumentarlo de este otro modo. Si alguna cosa se genera y se corrompe, o bien se genera y se corrompe en el tiempo en el que existe, o bien en el que no existe. Y en el tiempo en el que existe ni se genera ni se corrompe, porque, en cuanto que existe como esa cosa dada, ni se genera ni se corrompe. Y, desde luego, tampoco podría experimentar ninguna de estas afecciones en el tiempo en el que no existe, porque una cosa, en el tiempo en el que no existe, ni puede hacer ni puede sufrir nada. Y si esto es así, nada se genera ni se corrompe.

351 Bien, basten estas consideraciones como respuesta a los filósofos físicos; pero ahora sería el momento de pasar también a quienes abrazaron la parte ética de la filosofía.

CONTRA LOS ÉTICOS

(*Contra los dogmáticos* V = *Adversus mathematicos* XI)

SUMARIO

A. Introducción: conexión con los tratados anteriores y establecimiento del objeto de este (1-2).

B. Opiniones de los filósofos respecto a la diferencia principal entre las cosas que conciernen a la vida (3-20).

   I. Distinción dogmática entre cosas buenas, malas e indiferentes (3).

   II. Demostración (aparente) de Jenócrates (4-6).

   III. Objeciones de orden lógico a esta distinción (7-17).

   IV. Puntualización sobre el doble significado del verbo «ser»: «existir realmente» y «aparecer» (18-20).

C. El concepto de lo bueno, lo malo y lo indiferente (21-41).

   I. Introducción (21).

   II. Definiciones estoicas del bien (22-30).

      1. Primera definición (bien = utilidad) y discusión de los sentidos del término «bien» (22-27).

      2. Diferencia de los sentidos de «bien» distinguidos por académicos y estoicos, y ulteriores definiciones estoicas de «bien» (28-30).

   III. Objeciones a estas definiciones (31-39).

      1. La primera definición deja fuera las virtudes específicas, y los intentos de subsanar esta crítica dejan fuera a su vez la virtud genérica (31-34).

2. Las diversas definiciones dogmáticas del bien dan solo propiedades accidentales, pero no establecen la esencia del bien (35-39).

IV. Aplicación de lo anterior al concepto de malo e indiferente; transición a D (40-41).

D. Sobre si el bien y el mal existen por naturaleza (42-109).

I. Diversidad de opiniones respecto al bien y los bienes particulares (42-47).

1. Entre el común de las gentes (42-44).
2. Entre los filósofos (44-47).
3. Ejemplo de la salud (48-67).

a. Consideraciones previas (48).
b. La salud como bien supremo (poetas, escritores, gente corriente) (49-50).
c. La salud como bien secundario (académicos, peripatéticos); *rhêsis* retórico-dialéctica de Crántor sobre el sumo bien (51-58).
d. La salud como cosa indiferente preferible (estoicos); sentidos del término «indiferente» y distinción entre indiferentes preferibles, rechazables y ni preferibles ni rechazables (59-63).
e. La salud como cosa indiferente no preferible (Aristón de Quíos): en las cosas intermedias entre la virtud y el vicio no existe una preferencia natural de unas sobre otras, sino según las circunstancias (64-67).

II. Argumentos escépticos contra el naturalismo ético (68-95).

1. No hay nada bueno por naturaleza (68-78).
2. No hay nada elegible por su propia definición y de manera universal (79-89).
3. No hay nada malo por naturaleza (90-95).

III. Objeción epicúrea (todo ser vivo, de forma natural y sin

haberlo aprendido, rehúye el dolor y persigue el placer) y razones para no aceptarla (96-98).

IV. Objeción estoica (ciertos comportamientos valerosos de hombres y de animales demuestran que existe algo elegible por naturaleza) y razones para no aceptarla (99-109).

E. Posibilidad de una vida feliz en la hipótesis de que existan bienes y males por naturaleza (110-140).

I. Transición e introducción (110-111).

II. Comparación de la situación del dogmático y del escéptico ante los bienes y los males (112-118).

1. La angustia de perseguir o rechazar afanosamente aquello de cuya bondad o maldad se está convencido, impide la felicidad (112-117).
2. Vivirá feliz quien afirma que nada es por naturaleza más elegible que rechazable ni viceversa, sino que todo depende de las circunstancias (118).

III. En realidad, algunas de las cosas que los dogmáticos llaman buenas por naturaleza son potencialmente malas (119-124).

IV. Objeción dogmática (aunque perseguir afanosamente algo conlleve cierta angustia, ésta desaparece al obtenerlo) y su refutación: la persecución de los bienes no está libre de sufrimiento, mientras que su consecución puede acarrear males mayores, y el mismo argumento puede aplicarse a los males (125-130).

V. Inutilidad de la doctrina moral dogmática, que en ningún caso libera de la angustia ni procura una vida feliz, cosa que sólo puede conseguir el escepticismo (131-140).

F. Posibilidad de una vida feliz para quien suspende el juicio sobre la existencia de bienes y males por naturaleza (141-167).

I. Distinción de las dos posibles fuentes de angustia (la opinión y la necesidad) y situación del dogmático y del escéptico en relación con ellas (141-149).

II. Objeción dogmática (si siempre hemos de estar angustiados, la suspensión del juicio no ayuda a la felicidad) y su refutación: el escéptico no añade al mal real la opinión de que es un mal, y en las emociones sometidas a la necesidad irracional adopta una disposición moderada (150-161).

III. Nuevas acusaciones dogmáticas y réplica escéptica (162-167).

1. Para los dogmáticos, el escéptico está confinado en un estado de inactividad e incongruencia (162-164).
2. Pero el escéptico no se rige por la razón filosófica, sino por la observación no filosófica y sus prenociones ligadas a los usos y costumbres tradicionales, sin opiniones añadidas (165-167).

G. Sobre el «arte de vivir» (168-215).

I. Transición e introducción (168-172).

1. Posición de los dogmáticos (epicúreos y estoicos) (168-170).
2. Respuesta de Timón (171-172).

II. Argumentos escépticos contra la existencia de un arte de vivir (173-215).

1. Argumentos de carácter general (173-180).
   a. El arte de vivir de los dogmáticos no es uno, sino muchos y discordantes (173-177).
   b. Cada uno de ellos incrementa distintas pasiones humanas, por lo que se convierte en fuente de infelicidad (178-180).
2. Argumentos específicos contra los estoicos (180-215).
   a. Reducción al absurdo del concepto estoico de «arte de la vida» e inconsistencia de su defini-

ción de «arte» como «sistema de aprehensiones» (180-183).

b. La «ciencia de la vida» estoica debe ser distinta de los bienes de los que se dice que es ciencia, o ser ella misma el bien; pero ninguna de estas alternativas se cumple (184-187).

c. Argumento de la «acción propia» (188-209).

   i. Toda ciencia o arte se distingue por sus acciones, pero del arte de la vida no resulta ninguna actividad específica (188).

   ii. Ejemplos de recomendaciones estoicas que son impracticables por chocar con las leyes y la moral (189-196).

   iii. La sensatez no se distingue por ninguna acción propia, luego no puede ser un arte de vivir, como quieren los estoicos (197-209).

d. La sensatez no puede ser un arte de vivir, pues no beneficia ni siquiera al sabio que la posee (210-215).

H. Posibilidad de que, si existe un «arte de vivir», pueda ser enseñado (216-256).

I. Introducción y sumario del capítulo (216-217).

II. Argumentos generales sobre la enseñanza y el aprendizaje (218-243).

1. Consideraciones preliminares: distinción entre el objeto de la enseñanza, el enseñante y el enseñado, y el método (218).

2. Argumentos contra el objeto de la enseñanza (219-233).

   a. No es enseñable ni lo que existe ni lo que no existe (219-223).

   b. No es enseñable ni lo corpóreo ni lo incorpóreo (224-231).

- c. No es enseñable ni lo verdadero ni lo falso (232-233).
- 3. Argumentos contra el enseñante y el enseñado (234-238).
  - a. La inviabilidad del objeto anula igualmente a todo sujeto en el proceso de enseñanza-aprendizaje (234).
  - b. Tanto el experto como el inexperto sólo podrían enseñar al experto o al inexperto, pero ninguna de esas cuatro posibilidades es viable (235-238).
- 4. Argumento contra el método de aprendizaje: sólo puede darse mediante evidencia sensible o mediante razonamiento discursivo, pero ambas alternativas son inviables (239-243).

III. Argumentos específicos sobre la «enseñabilidad» del arte de vivir estoica (= sensatez) (243-256).

- 1. Tanto el sensato como el insensato sólo podrían enseñar al sensato o al insensato, pero ninguna de esas cuatro posibilidades es viable (243-247).
- 2. Argumento específico contra la posibilidad de que el sensato enseñe al insensato (248-256).

I. Conclusión al presente tratado y a la obra en su conjunto (257).

NOTA TEXTUAL

Se listan aquí las variantes textuales adoptadas en *D.* V respecto al texto de Mutschmann, señaladas, por mor de la precisión, tanto con el número de párrafo como con (entre paréntesis) la numeración de página y línea de la edición de Bekker; para las referencias bibliográficas, indicadas simplemente (tanto aquí como en las notas correspondientes) mediante el nombre del autor, remitimos a lo dicho en la parte final de la introducción.

Pasaje	Edición de Mutschmann	Variante adoptada
1 (545, 31)	κατὰ ταὐτά	κατὰ ταῦτα (Spinelli, ex codd. LEς)
1 (545, 32)	μὴ προσέχων δίνοις (δίνοις cj. Nauck : δειλοῖς codd.)	μὴ προσέχων λήροις (Bekker)
31 (551, 32)	καθὸ λέγει· «τὸ ἀγαθόν	καθὸ ἐλέγετο· «ἀγαθόν (Blomqvist)
36 (553, 9)	ἄπιστον ... πόλεμον	ἄσπειστον ... πόλεμον (Fabricius)
55 (557, 12)	ὁ δ' ὄλβος (ὁ δ' scr. Mutschmann cum codicibus Eurip.)	ὁ γὰρ ὄλβος (codd. plurimi)

PASAJE	EDICIÓN DE MUTSCHMANN	VARIANTE ADOPTADA
56 (557, 22)	πλοῦτος, ⟨....⟩ ὠφελεῖ νόσον;	πλοῦτος ὠφελεῖ νοσοῦντα γε (Fabricius)
61 (558, 21)	συμβαλλόμενον	συλλαμβανόμενον (codd.)
69 (560, 7)	χιὼν ψύχουσα	χιὼν ⟨φύσει⟩ ψύχουσα (Mutschmann, in app.)
81 (562, 14)	ὥσπερ γὰρ ⟨....⟩ τὸ πίνειν	ὥσπερ γὰρ ⟨εἰ ἀγαθὸν ἦν τὸ ἀντιποιεῖσθαι ποτοῦ ἢ βρώσεως, ἐφεύγομεν ἂν⟩ τὸ πίνειν (supplevi, ex cj. Rüstow)
88 (563, 29)	ψυχή ἐστι	ψυχῆς ἐστι (codd. nonnulli)
90 (564, 9)	τὸ τοιοῦτον ⟨....⟩, πάλιν (lacunam indic. Mutschmann, fort. suppl. τοιοῦτον ⟨παριστᾶν, πειρασόμεθα, ἵν' ἀποδειχθῇ τοῦτο,⟩ πάλιν vel similia : ⟨ἡμῖν παριστᾶν, πειρασόμεθα⟩ Bury: ⟨ἀναιρεῖν καὶ⟩ Spinelli)	τὸ τοιοῦτον ⟨παριστᾶν καὶ⟩ πάλιν (supplevi)
103 (566, 18)	εἰ φαῖεν	εἰ φαῖμεν (Heintz)
118 (569, 21)	βιοῦν ἀγαθά	βιοῦν ⟨φύσει⟩ ἀγαθά (Bekker)
124 (570, 24)	† τινὰ μοχθηρὰ † (⟨ταραχὴν⟩ τινα μοχθηρὰν Bekker dubit.: ⟨ἕξιν⟩ τινὰ μοχθηρὰν Bury)	τινὰ μοχθηρὰ (codd.)
131 (572, 11)	τἀγαθὸν διώκειν	τἀγαθὸν ⟨συντόνως⟩ διώκειν (Spinelli)

Pasaje	Edición de Mutschmann	Variante adoptada
142 (574, 3)	λογικὴν δόξαν εἰσῆκται ὅσα κατὰ κρίσιν	[λογικὴν] δόξαν εἰσῆκται ὅσα κατὰ κρίσιν (Bury, Bett; λογικὴν secl. Heintz, sed ante κρίσιν transp.)
148 (575, 4)	εἰκάζει (μετριάζει Bekker dubit. : εἴκει Pappenheim)	εἰκ⟨ότως μετριά⟩ζει (Barnes, apud Spinelli)
154 (576, 2)	καὶ εἰς	καὶ εἰ (codd.)
171 (578, 28)	† ἐπιδολωταί	ἐλπιδοδῶται (Usener)
179 (580, 7-9)	ὁ μὲν φιλόπλουτος ἢ φιλόδοξος ... ὁ πλοῦτος καὶ ἡ δόξα	ὁ μὲν φιλόπλουτος [ἢ φιλόδοξος] ... ὁ πλοῦτος [καὶ ἡ δόξα] (Rüstow)
200 (585, 4)	ὑπαντῶντές φασι	ὑπαντῶντές ⟨τινές⟩ φασι (Heintz)
205 (586, 15)	ἀφανῆ διάθεσιν	[ἀφανῆ] διάθεσιν (Heintz)
210 (587, 14)	τὸ κακὸν ... τοῦ ἀγαθοῦ	τὸ ἀγαθὸν ... τοῦ κακοῦ (codd.)
250 (594, 27)	ἀναλογιστικὴν μετάβασιν	[ἀναλογιστικὴν] μετάβασιν (Spinelli)
252 (595, 11)	† εἰ δ' ἀπὸ τούτου	ἀλλ' ἀπὸ τούτου (cod. L)

Hemos repasado anteriormente las aporías puestas de relieve por los escépticos en relación con las partes lógica y física de la filosofía[1], y nos queda añadir las que pueden avanzarse también contra la parte ética, pues de este modo cada uno de nosotros, tras conseguir la perfecta disposición escéptica[2], vivirá, en palabras de Timón[3], 1

[1] En los dos libros *Contra los lógicos* (*D.* I y II) y los dos libros *Contra los físicos* (*D.* III y IV), respectivamente. Las distintas divisiones de la filosofía, y la conveniencia de una división tripartita en lógica, física y ética, se han discutido en *D.* I 1-26.

[2] Como advierte Bett, *Ethicists...*, págs. 46-47, es la visión comprehensiva de la filosofía, proporcionada por el estudio *more sceptico* de todas sus partes, y la adopción de una adecuada actitud hacia ella lo que lleva a alcanzar «la perfecta disposición escéptica» (τὴν τελείαν καὶ σκεπτικὴν διάθεσιν: sobre este último término, *vid.* Spinelli, *Contro gli etici......*, págs. 138-141), y no específicamente el tratamiento de su parte ética, como podría dar a entender la frase. Pero no es menos cierto que, como razona Spinelli, *Contro gli etici......*, pág. 133, el simple hecho de señalar aporías en el terreno de la lógica y la física «es estructuralmente estéril: paraliza tanto a los dogmáticos como a los escépticos, impidiendo a ambos cualquier vía de salida hacia la verdad o la realidad en sí. En el plano ético, en cambio, esta acción paralizante parece poder garantizar un resultado ulterior, que se concreta en la promesa de obtener [...] la perfecta disposición escéptica, [lo cual] induce a pensar que para Sexto el tratamiento de la ética es el culmen de la filosofía».

[3] Frag. 67 Diels (= *Supplementum Hellenisticum*, frag. 841). El fragmento

de forma fácil sin ningún cuidado,
y no tendrá ya más por estas cosas[4]
preocupación o falta de sosiego,
ni prestará atención al grato verbo
de las habladurías[5] *de los sabios.*

2 Pero, puesto que casi todos los filósofos han estado de acuerdo en sostener que la teoría ética concierne a la distinción entre los bienes y los males, al igual que también Sócrates, que se cree fue el primero en iniciar su estudio, proclamó como la cosa más necesaria de indagar

todo aquello de bueno y de malo ocurrido en tu casa [6],

también nosotros, sin más dilación, deberemos investigar desde el principio acerca de la diferencia que existe entre estos.

(compuesto en el original por tres versos elegíacos, al primero de los cuales le falta la mitad) puede completarse con las citas que aparecen en *M.* I 305 y en DIÓGENES LAERCIO, IX 65, por las que sabemos que estos versos proceden del poema de Timón de Fliunte *Imágenes* (*Ἰνδαλμοί*, probablemente en el sentido de «apariencias», con referencia crítica a las opiniones de las escuelas filosóficas) y que en ellos se elogiaba a Pirrón de Élide, el supuesto fundador del escepticismo (*cf.* los versos citados *infra*, § 20, que recogen probablemente la respuesta de Pirrón). Sobre el sentido y función de esta y de otras citas de Timón, *vid.* SPINELLI, *Contro gli etici...*, págs. 135-137, y BETT, *Ethicists...*, pág. 47.

[4] Frente a la lección del códice N, ταὐτά («las mismas cosas»), que es la aceptada por MUTSCHMANN, adoptamos, con SPINELLI, la lectura ταῦτα, ofrecida por otros manuscritos.

[5] Aceptamos, con SPINELLI, la conjetura de BEKKER, λήροις, en vez de la lectura que ofrece el texto de MUTSCHMANN, δίνοις («torbellinos»), que es a su vez conjetura de NAUCK por el δειλοῖς («mezquindades») de los manuscritos. Para las razones que justifican la adopción de esta variante y de la anterior, *vid.* el comentario de SPINELLI, *Contro gli etici...*, pág. 142.

[6] HOMERO, *Odisea* IV 392. El mismo verso aparece citado en un contexto similar en *D.* I 21, para ilustrar el interés de Sócrates por la ética.

Cuál es la diferencia principal entre las cosas que conciernen a la vida

Todos los filósofos que parecen proceder mediante la exposición metódica de principios básicos, y entre todos, del modo más conspicuo, los de la Academia antigua y los peripatéticos, así como los estoicos, acostumbran a distinguir diciendo que, entre las cosas que existen, unas son buenas, otras malas y otras intermedias entre estas, a las cuales llaman también indiferentes[7]; Jenócrates, en cambio, de manera más particular respecto de los demás y usando los términos en su forma singular, afirmaba: «Todo lo que existe o es bueno o es malo o no es ni bueno ni malo»[8]. Y mientras los demás filósofos admitían esta distinción sin demostración, a él le pareció oportuno proponer también una demostración. En efecto, si existe alguna cosa distinta de las cosas buenas y de las malas y de las que no son ni buenas ni malas, esa cosa o es buena o no es buena. Y si es buena, entrará en uno de los tres géneros; pero si no es buena, o es mala o ni es mala ni es buena; si es mala, estará en uno de los tres, y si ni es buena ni es mala, de nuevo pertenecerá a uno de los tres. Luego todo lo que existe o es bueno o es malo o ni es bueno ni es malo. Pero virtualmente también él aceptaba la distinción sin demostración, puesto que el argumento adoptado para la construcción de esta no es otro que aquella; de ahí que, si la demostración contiene en sí misma su confirmación, también la distinción será creíble por sí misma, al no diferir de la demostración.

3 (margin: beginning "Todos los filósofos"); 4 (margin: "llaman también indiferentes"); 5 (margin: "es malo o no es ni bueno ni malo"); 6 (margin: "bueno o es malo o ni es bueno ni es malo")

---

[7] *SVF* III 71. La atribución a los estoicos de esta tripartición en cosas buenas, malas e indiferentes está bien atestiguada (*cf.* por ejemplo *SVF* I 190; III 117), pero no ocurre así con su atribución a la Academia antigua y a la escuela peripatética: *vid.* sobre este problema SPINELLI, *Contro gli etici...*, págs. 146 s., y BETT, *Ethicists...*, págs. 50-52.

[8] Frag. 231 Isnardi Parente; sobre el académico Jenócrates de Calcedón, *vid.* nuestra nota a *D.* I 16.

7 Sin embargo, aunque todos parecen estar de acuerdo en que la distinción entre las cosas existentes es tripartita, no por ello dejan algunos de utilizar argumentos especiosos, admitiendo por un lado que la distinción entre las cosas existentes es alguna similar, mientras por otro se revuelven con objeciones sofísticas contra la división propuesta. Y esto lo veremos si volvemos un poco atrás.

8 En efecto[9], los escritores de tratados técnicos afirman que la definición difiere de la proposición universal simplemente en la sintaxis, pues en significado son la misma cosa. Y es razonable, porque quien dice: «El hombre es un animal racional mortal»[10], dice virtualmente lo mismo, aunque difiera en la expresión, que quien dice: «Si el hombre es algo, ese algo es un
9 animal racional mortal». Y que esto es así es evidente a partir del hecho de que no sólo la proposición universal comprende las cosas particulares, sino que también la definición se extiende a todas las especies del objeto dado, por ejemplo la del hombre a todos los hombres específicos, y la del caballo a todos los caballos. Igualmente, con un solo caso falso que se le asigne, ambas quedan invalidadas, tanto la proposición univer-
10 sal como la definición. Ahora bien, del mismo modo que estas difieren en las palabras pero son idénticas en significado, así también la división perfecta, dicen, tiene un significado universal pero se diferencia de la proposición universal en la sintaxis.

---

[9] Desde aquí hasta el § 11, donde se menciona a Crisipo, constituye el frag. *SVF* II 224. Los «escritores de tratados técnicos» (τεχνογράφοι) mencionados a continuación deben ser estoicos o, en todo caso, escritores que trataban aspectos de la lógica estoica, especialmente de terminología (*vid.* Long y Sedley, vol. II, pág. 185): para las dificultades planteadas por la identificación de estos τεχνογράφοι, *vid.* Spinelli, *Contro gli etici...*, págs. 158 s., y Bett, *Ethicists...*, pág. 55.

[10] Para esta conocida definición, de origen académico-peripatética, *cf. D.* I 269 y 272; IV 288.

En efecto, quien divide de este modo: «De los hombres, unos son griegos y otros bárbaros», dice algo equivalente a «Si existen hombres, estos son o griegos o bárbaros». Porque si se encuentra a un hombre que no sea ni griego ni bárbaro, por fuerza la definición es inválida y la proposición universal falsa. De 11
ahí también que una afirmación como «De las cosas que existen, unas son buenas, otras malas y otras intermedias entre estas» sea virtualmente, según Crisipo, una proposición universal del tipo «Si existen cosas, estas son o buenas o malas o indiferentes». Tal proposición universal, sin embargo, es falsa si se le asigna un caso falso. Afirman, en efecto, que, si existen dos 12
cosas, una buena y otra mala, o una buena y otra indiferente, o una mala y otra indiferente, la expresión «Entre las cosas que existen, esta es buena» es verdadera, mientras que «Estas cosas son buenas» es falsa, porque no son buenas las dos, sino una buena y otra mala. Y la expresión «Estas cosas son malas» es 13
falsa de nuevo, porque no son malas las dos, sino solo una de ellas. E igualmente en el caso de las cosas indiferentes, pues es falsa la expresión «Estas cosas son indiferentes», como lo es también «Estas cosas son buenas o malas». La objeción, pues, es 14
más o menos de este tenor, pero no parece afectar a Jenócrates, por el hecho de que este no utiliza las formas de plural, lo que llevaría a convertir en falsa la división con la indicación de cosas heterogéneas.

Otros hicieron también la siguiente objeción. Toda división 15
válida, afirman, consiste en cortar un género en sus especies próximas, y por esta razón no es válida una división como esta: «De los hombres, unos son griegos, otros egipcios, otros persas, otros indios». En efecto, a una de las especies próximas no se le contrapone la especie próxima correspondiente, sino las subespecies de esta; hay que decirlo así: «De los hombres, unos son griegos y otros bárbaros», y luego, haciendo una subdivisión: «De los bárbaros, unos son egipcios, otros persas, otros indios».

16 Lo cual vale también para la división de las cosas que existen, puesto que todas las que son buenas y malas son diferentes[11] para nosotros, en cambio las que son intermedias entre las buenas y las malas son para nosotros indiferentes. En consecuencia, la división no debería ser así como es, sino más bien de esta otra manera: «De las cosas que existen, unas son indiferentes y otras diferentes, y de las diferentes, unas son buenas y otras
17 malas». Una tal división, en efecto, resulta similar a la que dice: «De los hombres, unos son griegos y otros bárbaros, y de los bárbaros, unos son egipcios, otros persas, otros indios», mientras que la división propuesta se asemejaba a la del tipo «De los hombres, unos son griegos, otros egipcios, otros persas, otros indios».

Sobre estas objeciones, sin embargo, no es necesario ahora
18 extendernos, aunque quizás convenga hacer una puntualización previa, en el sentido de que el verbo «ser»[12] tiene dos significados: uno es el de «existir realmente», como cuando decimos en el momento presente «Es de día» en vez de «Existe realmente el día», y el otro el de «aparecer»[13], como algunos matemáti-

[11] «Diferentes» (διαφέροντα) en el sentido de importantes, que marcan la diferencia; traducimos literalmente para mantener el paralelismo entre διαφέροντα y ἀδιάφορα («indiferentes»).

[12] El texto dice literalmente «el (término) "es"» (τὸ 'ἔστι'), pero lo traducimos por el infinitivo (igual que hacemos luego con «existir» y «aparecer», que en el texto griego aparecen también en su forma de 3ª del singular, ὑπάρχει y φαίνεται, respectivamente) para que encaje mejor con los ejemplos que después se ofrecen; en estos, además, dado que la lengua griega, como es sabido, puede utilizar un verbo en singular con sujetos tanto en singular como en neutro plural, nos vemos obligados a traducir la forma verbal ἔστι como «son», pues nuestro uso sintáctico no admite esa peculiar concordancia del griego.

[13] *Cf. P.* I 135 y 198, donde también se refiere Sexto a este sentido «fenomenológico»; sobre las implicaciones de este doble significado del verbo «ser» para el uso escéptico del lenguaje, *vid.* SPINELLLI, págs. 164-166, y BETT, *Ethicists...*, págs. 58 s.

cos[14] suelen decir a menudo que la distancia entre dos ciertas
estrellas «es» de un codo, cuando lo que quieren decir es «Apa-
rece así, pero en realidad no es así en sentido absoluto». Porque
puede que se trate en realidad de una distancia de cien estadios,
pero parece de un codo debido a la altura y a la separación
respecto del observador. Como resulta, pues, que el elemento 19
«ser» tiene un doble significado, cuando decimos, al modo es-
céptico, «De las cosas que existen, unas son buenas, otras ma-
las y otras intermedias entre estas», insertamos la forma «son»
no para indicar existencia, sino apariencia. Y es que mantene-
mos bastantes disputas con los dogmáticos respecto a la natu-
raleza sustancial de las cosas buenas, malas y neutras; en cam- 20
bio, tenemos el hábito de llamar a cada una de estas cosas
buena, mala o indiferente según la apariencia de cada una de
ellas, como parece indicar también Timón en sus *Imágenes*,
cuando dice[15]:

Pues de cierto diré, con recto canon,
tal como a mí su ser se manifiesta,

---

[14] Por la afirmación que se les atribuye a continuación, parece que estos μαθηματικοί deben identificarse con astrónomos.

[15] Frag. 68 Diels (= *Supplem. Hellenist.*, frag. 842). Para la cita de Timón y los problemas de interpretación que plantea (empezando por el nombre de la obra, que es una conjetura de FABRICIUS y no aparece como tal en los manuscritos), *vid.* M. F. BURNYEAT, «Tranquillity without a stop. Timon, frag. 68», *Classical Quarterly*, 30 (1980) 86-93, y F. DECLEVA CAIZZI, *Pirrone. Testimonianze*, Nápoles, 1981, págs. 255-262, así como los comentarios de SPINELLI, *Contro gli etici*..., págs. 166-168, y BETT, *Ethicists*..., págs. 60 s.; no compartimos la propuesta de interpretación de S. H. SVAVARSSON, «Pyrrho's dogmatic nature», *Classical Quarterly*, 52 (2002) 248-256, que sugiere, entre otras cosas, entender μῦθον (que hemos traducido por «palabra») como «cuento» o «ficción» y conectar con κανόνα («canon») el genitivo ἀληθείης (literalmente «de verdad», aunque en nuestra traducción aparece como «verdadera», referido a «palabra»).

palabra verdadera: el cómo es siempre
la natura del bien y lo divino,
de lo cual la más justa de las vidas
deriva en derechura para el hombre.

Así pues, una vez planteada del modo indicado la división antedicha, veamos lo que hay que pensar sobre los elementos que esta contiene, comenzando la discusión por el concepto de cada uno.

21 *Qué es lo bueno, lo malo y lo indiferente*

Dado que la parte más importante de la refutación que emprendemos en este campo contra los dogmáticos se encuentra en la distinción de los bienes y los males, convendrá ante todo fijar sus conceptos, ya que, según el sabio Epicuro, «no es posible investigar ni dudar sin una
22 prenoción»[16]. Pues bien, los estoicos[17], ateniéndose a las concepciones, digamos, comunes, definen el bien de este modo: «el bien es la utilidad o una cosa no distinta de la utilidad», entendiendo por «utilidad» la virtud y la conducta honesta, y por «una cosa no distinta de la utilidad» al hombre honesto y al
23 amigo. En efecto, la virtud, que consiste en un cierto estado del principio rector, y la conducta honesta, que es una actividad conforme con la virtud, son directamente utilidad, mientras que

[16] Frag. 255 Usener. La cita se repite casi literalmente en *M.* I 57; *cf.* también *D.* II 337, donde se atribuye igualmente a los epicúreos un argumento similar, aunque utilizando el término «concepto» (ἔννοια) en vez de «prenoción» (πρόληψις).

[17] *SVF* III 75 (hasta el final del § 27, y luego §§ 30 y 33). Los §§ 22-27 son paralelos a *P.* III 169-171. Para los paralelismos de este libro con otros pasajes del resto de obras de Sexto, remitimos al análisis detallado que recoge en apéndice BETT, *Ethicists...*, págs. 257-271.

del hombre honesto y del amigo, aunque también estos entran a su vez en el número de las cosas buenas, no podría decirse que sean ni utilidad ni cosas distintas de la utilidad, y ello por el motivo siguiente. Las partes, dicen los pupilos[18] de los estoicos, 24
ni son lo mismo que el todo ni distintas del todo; por ejemplo, la mano[19] ni es lo mismo que el hombre entero (pues la mano no es un hombre entero) ni es distinta del todo (pues el hombre entero se concibe como hombre junto con la mano). Así pues, dado que también la virtud es una parte del hombre honesto y del amigo, y las partes ni son lo mismo que el todo ni distintas del todo, se ha llamado al hombre honesto y al amigo «una cosa no distinta de la utilidad». De suerte que en la definición está comprendido cualquier bien, ya resulte directamente utilidad, ya sea algo no distinto de la utilidad. Como consecuencia de 25
esto, afirman también que se habla de bien en tres sentidos, y describen cada uno de estos significados de nuevo conforme a su aplicación particular. Así, en un sentido, afirman, se llama bien aquello por lo cual o de lo cual es posible obtener utilidad, lo cual es ciertamente el bien más importante y la virtud, pues de esta brota naturalmente, como de una fuente, toda utilidad. En otro sentido, aquello conforme a lo cual ocurre obtener uti- 26
lidad; de este modo, no solo las virtudes serán llamadas bienes, sino también las conductas ajustadas a estas, puesto que de hecho también conforme a estas ocurre obtener utilidad. Y en el 27
tercer y último sentido, se llama bien aquello que es capaz de ser útil, comprendiendo esta formulación tanto las virtudes y las conductas virtuosas como a los amigos y a los hombres hones-

[18] El texto dice literalmente «hijos de los estoicos» (Στοικῶν παῖδες), en probable referencia a representantes tardíos de la escuela (*cf.* Long y Sedley, vol. II, pág. 368), quizá Mnesarco, como sugiere Spinelli, *Contro gli etici...*, pág. 173, n. 14; Bett, sin embargo, prefiere entenderlo como una simple perífrasis (*Ethicists...*, pág. 65).

[19] El mismo ejemplo aparece también en *D.* I 277 y III 336.

28 tos e igualmente a dioses y a démones buenos. Por esta razón, la afirmación de que el bien se dice en muchos sentidos no tiene un significado equivalente entre los seguidores de Platón y Jenócrates[20] y entre los estoicos. Pues aquellos, cuando afirman que en un sentido se llama bien a la idea y en otro sentido a lo que participa de la idea, enuncian significados que difieren grandemente el uno del otro y que no tienen nada en común, como observamos, por ejemplo, en el caso del vocablo «perro».
29 En efecto, igual que con este se significa un conjunto de sentidos[21] en el que se incluye el de animal que ladra y asimismo el de animal marino[22], además del de filósofo[23] y también, por supuesto, el de estrella[24], y nada tienen en común estos sentidos[25], ni el primero se contiene en el segundo y el segundo en el tercero, así también en el llamar bien a la idea y a lo que participa de la idea hay una enunciación de significados, pero que están
30 separados y que no muestran ninguna conexión. Eran de esta opinión, como dije antes, los filósofos más antiguos[26]; los estoi-

[20] Frag. 97 Isnardi Parente.

[21] En realidad, el texto habla de πτῶσις, que indica la «declinación», en general, o un «caso» en particular; sin embargo, el término se aplica aquí no al conjunto de formas gramaticales declinables (es decir, casos) de una misma palabra, sino a sus distintos significados, como si dijéramos a su «declinación semántica», y de ahí nuestra traducción como «conjunto de sentidos». Según Spinelli, *Contro gli etici...*, pág. 191 s., todo apunta a que se trata de terminología y explicaciones estoicas, aunque Bett, *Ethicists...*, págs. 66 s., se muestra bastante más cauto a este respecto.

[22] El cazón, también conocido como perro marino.

[23] Como es sabido, a los seguidores de Diógenes de Sinope, apodado «el Perro» (ὁ Κύων) por su fama de desvergonzado, se les dio el calificativo de cínicos (κυνικοί, literalmente «perrunos»).

[24] La estrella Sirio, en la constelación del Can Mayor (*Alfa Canis Maioris*), también conocida como estrella del Perro.

[25] En el original «declinaciones» o «casos» (πτώσεις): *vid.* la nota 21.

[26] Puesto que en el § 28 ha citado a «los seguidores de Platón y Jenócra-

cos[27], en cambio, pretenden que, en el caso de la denominación del bien, el segundo significado incluya al primero y el tercero incluya a los otros dos. Hubo quienes decían que «un bien es lo que es preferible por sí mismo». Otros lo expresaban así: «un bien es lo que contribuye a la felicidad», mientras que para algunos otros era «lo que colma la felicidad». Y la felicidad, según la definieron los seguidores de Zenón, de Cleantes y de Crisipo, es «el buen decurso de la vida»[28].

Tal es, en todo caso, el tipo general de definición del bien. Algunos, sin embargo, dado que el bien se dice en tres senti- 31
dos[29], suelen centrar sus pesquisas directamente en la definición del primer significado (según la cual se establecía que «un[30] bien es aquello por lo cual o de lo cual es posible obtener utilidad»), en la idea de que, si en verdad un bien es aquello de lo cual es posible obtener utilidad, hay que decir que solo la virtud genérica es un bien (pues solo de esta resulta una utilidad) y que caen fuera de la definición cada una de las virtudes específicas, como la sensatez, la templanza y las demás. Porque el hecho 32
mismo de ser útil no resulta de ninguna de estas, antes al contrario, de la sensatez resulta el hecho de ser sensato, y no el

tes», Sexto debe de referirse en general a los pensadores de la Academia antigua.

[27] *SVF* III 75. Para las definiciones incluidas a continuación, *cf. P*. III 172.

[28] *SVF* III 73 (*cf.* también I 184 y 554; III 116). A la definición de felicidad como «el buen decurso de la vida», atribuida genéricamente a los estoicos en *P*. III 172, se referirá luego Sexto en tono irónico (§ 110).

[29] *Cf. supra*, § 25.

[30] Frente a la propuesta de HEINTZ, secundada por BURY, RUSSO-INDELLI y SPINELLI, de eliminar, por considerarla una glosa marginal, toda la frase que hemos puesto entre paréntesis, seguimos, con BETT, *Ethicists...*, pág. 74, la solución de BLOMQVIST («Textkritisches zu Sextus Empiricus», *Eranos*, 66 73-100, en págs. 97 s.), más elegante y bastante menos drástica, pues se limita a corregir λέγει· «τὸ ἀγαθόν ... («dice [que] el bien...») en ἐλέγετο· «ἀγαθόν ... («se decía [que] un bien...»).

hecho más general de ser útil (pues si resultara eso mismo, o sea el ser útil, no sería precisamente sensatez, sino una virtud genérica), y de la templanza resulta el predicado correspondiente a esta, ser temperante, y no el general, ser útil, y de manera aná-
33 loga en los casos restantes. Pero quienes se oponen a esta acusación afirman lo siguiente[31]: «cuando decimos "un bien es aquello de lo cual resulta una utilidad", decimos algo equivalente a "un bien es aquello de lo cual resulta una determinada utilidad en las cosas de la vida", pues de este modo será también un bien cada una de las virtudes específicas, que no aportan utilidad de manera general, mas procuran una determinada utilidad en las cosas de la vida, por ejemplo el ser sensato, como hace la sensatez, y el ser temperante, como hace la templanza».
34 Pero estos, queriendo escapar con esta defensa de la anterior acusación, han caído en otra. Porque si lo que se afirma es lo siguiente: «un bien es aquello de lo cual resulta una determinada utilidad en las cosas de la vida», entonces la virtud genérica, al ser un bien, no entrará en la definición, pues de esta no resulta una determinada utilidad en las cosas de la vida (ya que en tal caso sería una virtud específica), sino el obtener utilidad en sentido absoluto.

35 Contra tales definiciones, en fin, han solido formularse también otras objeciones, en relación con la excesiva sutileza de los dogmáticos[32]. Pero a nosotros nos basta con demostrar que quien dice que un bien es lo que es útil, o lo que es preferible por sí mismo, o lo que contribuye a la felicidad, o bien quien admite una definición más o menos similar, no está enseñando lo que es un bien, sino estableciendo un atributo de este. Y quien establece un atributo del bien no explica el bien en sí. De hecho, todos concuerdan enseguida en que el bien es útil y en

[31] *SVF* III 75.

[32] Los §§ 35-39 son paralelos a *P.* III 173-175.

que es preferible —por ello se llama bien (ἀγαθόν), porque es digno de admiración (ἀγαστόν)[33]— y en que produce felicidad; pero si se examina además qué es eso que es útil y preferible por sí mismo y productor de felicidad, ya no pensarán de forma unánime, por más que antes estuvieran de acuerdo en denominarlo como aquello que es útil y que es preferible, sino que se verán arrastrados a una guerra sin cuartel[34], llamándolo uno virtud, otro placer, otro ausencia de dolor[35], y otro alguna otra cosa diferente. Pero, obviamente, si por las definiciones antedichas se hubiera revelado lo que es el bien, no habría surgido ningún conflicto entre ellos, como si la naturaleza del bien fuese desconocida. Por tanto, las definiciones propuestas no enseñan lo que es el bien, sino los atributos de este. Razón por la cual tampoco son válidas, no sólo a este respecto, sino también en cuanto que aspiran a una cosa imposible: y es que quien desconoce alguna cosa existente, tampoco puede conocer sus

36 37 38

[33] A esta improbable etimología (ya avanzada por PLATÓN, *Crátilo* 412c y 422a, quien veía la palabra ἀγαθόν como un compuesto de ἀγαστόν y θοόν, «veloz») se alude también *infra*, § 85, y en *P*. III 175.

[34] Aceptamos, como BEKKER, BURY (aunque nada dice este en su aparato crítico) y SPINELLI, la corrección de FABRICIUS: ἄσπειστον, en lugar del ἄπιστον de los manuscritos, mantenido por MUTSCHMANN; las razones aducidas por BETT, *Ethicists...*, pág. 74, para mantener la lectura manuscrita nos parecen poco convincentes.

[35] La atribución de las dos primeras posiciones sobre el bien no plantea dificultad (la virtud apunta a los estoicos, y el placer, a cirenaicos y epicúreos), pero la de la tercera es problemática; RUSSO-INDELLI anotan simplemente «algunos peripatéticos», remitiendo a un pasaje de la *Retórica* de ARISTÓTELES que no aclara nada, mientras que SPINELLI es bastante más explícito y, reconociendo la dificultad de la atribución, señala al peripatético Jerónimo de Rodas o incluso, con dudas, al estoico «disidente» Dionisio de Heraclea: *vid*. SPINELLI, *Contro gli etici...*, pág. 197, con remisión a págs. 252-253 (aunque debe tratarse de un error, pues la cuestión de la ἀλυπία o «ausencia de dolor» la toca este autor en págs. 249-250).

atributos. Por ejemplo, quien explica qué es un caballo a alguien que lo desconoce diciendo: «Un caballo es un animal que relincha», no le enseña lo que es un caballo, pues para quien no conoce el caballo también es desconocido el relinchar, que es precisamente un atributo del caballo. Y quien, a alguien que no comprende qué es un buey, le expone: «Un buey es un animal que muge», no le presenta el buey, pues para quien no lo conoce también será incomprensible el mugir, que es un atributo del
39 buey. Conque también a quien no tiene noción del bien es algo vano e inútil decirle que el bien es lo preferible o lo que es útil. Porque en primer lugar hay que aprender la naturaleza del bien en sí, y entonces, a continuación, entender que es útil y que es preferible y productor de felicidad. Pero, cuando esta naturaleza se desconoce, las definiciones de ese tipo tampoco enseñan nada sobre lo que se está indagando.

40 A modo de ejemplo, pues, bastará esto que se ha dicho acerca de la concepción del bien[36]. A partir de ello, según pienso, quedan claros también los tecnicismos aplicados a propósito del mal por parte de quienes tienen opiniones diferentes. Un mal[37], en efecto, es lo contrario del bien; por lo cual es un daño o una cosa no distinta de un daño, entendiendo «daño» como maldad y conducta vil, y «una cosa no distinta de un daño» como el
41 hombre vil y el enemigo. Intermedio entre estas cosas (quiero decir, entre el bien y el mal) está lo que no es ni lo uno ni lo otro, lo cual se denomina también indiferente[38]. Y cuál es la fuerza de estas definiciones y qué se debe decir contra ellas, se puede

---

[36] El § 40 es paralelo a *P*. III 176.

[37] *SVF* III 77.

[38] Spinelli considera esta frase «una glosa explicativa marginal» (*Contro gli etici...*, pág. 207), pero, aunque no puede negarse que su encaje en la trama argumentativa de los parágrafos circundantes resulta bastante forzado, sin embargo la presencia del verbo en primera persona (φημί, «digo») nos parece un argumento de peso para rechazar tal propuesta.

aprender a partir de cuanto se ha dicho acerca del bien[39]. Pero ahora, pasemos adelante por sobre estas cosas que están ya establecidas e investiguemos si son realmente existentes por naturaleza algún bien y algún mal tal como se los concibe.

Si el bien y el mal existen por naturaleza

Bien, hemos argumentado anteriormente que los dogmáticos no presentaron convincentemente el concepto del bien y del mal; pero, para ajustarnos mejor a los argumentos sobre su existencia, es suficiente decir que, como sostenía tambien Enesidemo, todos los hombres, aunque consideran un bien aquello que los atrae, sea lo que sea, expresan particularmente juicios contrastantes sobre este. Y al igual que están de acuerdo en que existe, pongamos por caso, una cierta belleza de formas corporales y sin embargo discrepan respecto a la mujer hermosa y de bellas formas, dado que el etíope prefiere a la que es más chata y de piel más oscura, el persa muestra su favor por la de nariz más aguileña y piel más blanca, y otro dice que la más bella de todas es la que está en un término medio tanto en los rasgos como en el color de la piel[40], del mismo modo la gente corriente y también los filósofos, aunque consideran, conforme a una presunción común, que existe algún bien y algún mal, y que el bien es lo que los atrae y les es útil y el mal lo contrario, sin embargo polemizan unos con otros en lo particular:

42 (Bien, hemos argumentado anteriormente…) — 43 (particularmente juicios contrastantes…) — 44 (tanto en los rasgos…)

se complace, en verdad, cada hombre en distintos afanes,[41]

y, según Arquíloco:

---

[39] *Cf. supra*, §§ 21-39.

[40] RUSSO-INDELLI señalan aquí una «probable alusión al canon de Apeles».

[41] HOMERO, *Odisea* XIV 228 (citado también en *P.* I 86).

con distinto afán contenta cada uno su corazón,[42]

pues el uno acoge con agrado la fama, el otro la riqueza, este de aquí la salud, aquel otro el placer. Y el mismo discurso vale
45 también para los filósofos. En efecto[43], los de la Academia y el Perípato afirman que hay tres géneros de bienes, y que unos son relativos al alma, otros al cuerpo, y otros externos al alma y al cuerpo[44]; así, son relativos al alma las virtudes, son relativos al cuerpo la salud, la buena constitución, el buen funcionamiento de los sentidos, la belleza y todo lo relacionado con ideas similares, y son, en fin, externos al alma y al cuerpo la riqueza, la patria, los padres, los hijos, los amigos y cosas se-
46 mejantes. Los estoicos[45], por su parte, dijeron también que hay tres géneros de bienes, pero los clasificaron de otro modo: unos bienes, en efecto, son relativos al alma, otros externos, y otros ni relativos al alma ni externos, eliminando así el género de los relativos al cuerpo, por no considerarlos bienes. Y concretamente dicen que son relativos al alma las virtudes y las conductas honestas, externos el amigo, el hombre honesto, los buenos hijos, los padres y cosas por el estilo, y ni relativos al alma ni externos el propio hombre honesto considerado en relación consigo mismo, pues no es posible que este sea externo a sí mismo ni relativo al alma, ya que está compuesto de alma
47 y de cuerpo. Pero hay algunos filósofos que están tan lejos de eliminar el género de los bienes relativos al cuerpo que llegan incluso a poner en ellos el bien más principal, como son aquellos que abrazan el placer de la carne[46]. Y para que no parezca

[42] Frag. 125, 2 Adrados (= 41 Diehl).

[43] Para los §§ 45-47, *cf. P.* III 180-181.

[44] *Cf.* Platón, *Leyes* III, 697a; Aristóteles, *Ética Nicomáquea* I 8 (1098b 13 ss.).

[45] *SVF* III 96.

[46] Es decir, los epicúreos.

ahora que alargamos en exceso nuestra argumentación mostrando que el juicio de los hombres acerca del bien y el mal es discordante y conflictivo, basaremos nuestra explicación en un único ejemplo, como es el de la salud, puesto que el discurso sobre esta nos es más familiar[47].

Así pues, unos consideran que la salud es un bien, otros que 48
no lo es; y entre quienes suponen que es un bien, unos dijeron que es el mayor bien, otros que no es el mayor bien; y entre quienes dijeron que no es un bien, unos la calificaron como una cosa indiferente y preferible, otros como indiferente pero no
preferible[48]. Pues bien, que la salud es un bien, e incluso el pri- 49
mer bien, lo han dicho no pocos poetas y escritores y, en general, toda la gente corriente. En efecto, Simónides, el poeta lírico, afirma que incluso la noble sabiduría pierde su encanto si no se tiene una venerable salud[49]. Y Licimnio, tras comenzar diciendo estas palabras:

Madre sublime de brillantes ojos,
amada reina del sagrado trono
pitio, Salud, la de sonrisa grata,

añade estos versos ciertamente sublimes:

¿Cuál es el goce, cuál, de la riqueza,
o de los padres, cuál de la realeza
de una persona que a un dios se asemeja?
Que apartado de ti no es feliz nadie.[50]

---

[47] Recuérdese que Sexto era médico.

[48] Esta distinción de los indiferentes en preferibles y no preferibles será explicada y desarrollada *infra*, §§ 62-67.

[49] Frag. 99 Page. Simónides de Ceos vivió entre los siglos VI y V a. C.

[50] Se trata, junto con la anterior cita, del frag. 2 Page (= 4 Bergk) de Licimnio de Quíos, poeta y retórico que vivió entre finales del siglo V y

50 Y Herófilo[51], en su *Dietético*, afirma que la sabiduría es inenseñable, el arte incierto, la fuerza incompetente, la riqueza
51 inútil y el discurso débil si falta la salud. De este modo, pues, piensan estos; los académicos y los peripatéticos, en cambio, dijeron que la salud es un bien[52], aunque no el primer bien. Y es que estos sostuvieron que a cada uno de los bienes debe asignársele su puesto y valor propios. De ahí también que Crántor[53], queriendo ofrecernos una imagen congruente[54] del asunto que se discute, se sirviera de un ejemplo verdaderamente encanta-
52 dor. En efecto, si imagináramos, dice, un teatro común para todos los griegos, y en este se presentasen todos y cada uno de los bienes y compitiesen por alcanzar el primer premio, llegaríamos a concebir inmediatamente la diferencia entre los bie-
53 nes. Así la Riqueza, saliendo de un salto la primera, diría: «Griegos todos, yo, que ofrezco a todos los hombres para su ornato vestidos, calzados y otros disfrutes, soy indispensable para enfermos y para sanos, y si en la paz procuro deleites, en
54 la guerra soy el nervio de las acciones»[55]. Tras oír estas pala-

---

principios del IV a. C. Pero esta segunda cita se corresponde con los versos 3, 4 y 10 del *Peán a la Salud* de Arifrón de Sición (V-IV a. C.), como se comprueba en ATENEO, XV 63, 15-25, razón por la cual algunos autores han pensado en la posibilidad de que el texto entre ambas citas esté corrupto: *vid.* sobre la cuestión SPINELLI, *Contro gli etici...*, pág. 227, y BETT, *Ethicists...*, pág. 87.

[51] Sobre el médico Herófilo de Calcedón, *vid.* nuestra nota a *D.* II 188.

[52] *Cf. supra*, § 45.

[53] Frag. 7a Mette. El académico Crántor de Solos (*c.* 335-275 a. C.), comentarista del *Timeo* platónico y admirado por sus escritos sobre ética, fue discípulo de Jenócrates y Polemón, amigo de Crates y maestro (y amante) de Arcesilao: *vid.* DIÓGENES LAERCIO, IV 24-27, y T. DORANDI, «Crantor de Soles», *DPhA*, II (1994) 482-483 (C 195).

[54] El término que traducimos por «imagen congruente» es ἔμφασις: *vid.* nuestra nota a *D.* I 169.

[55] Esta sentencia de carácter proverbial tiene cierto regusto cínico, pues,

bras, sin duda todos los griegos, unánimemente, exhortarían a dar el primer premio a la Riqueza. Pero si, en el momento en que se estuviera proclamando vencedora a esta, se pusiera en pie el Placer,

en el cual el amor, el deseo y la privanza residen,
seducciones que incluso al más cuerdo arrebatan el seso,[56]

y colocándose en medio dijera que lo justo sería que lo procla- 55
maran vencedor a él (porque

la venturosa fortuna no es segura, sino efímera;
volando sale de casa tras florecer breve tiempo,[57]

y la persiguen los hombres no por ella misma, sino por el disfrute y el placer que de ella resulta), seguramente todos los griegos, entendiendo que la cosa es así y no de otro modo,
exigirían a gritos que se coronara al Placer. Pero cuando este 56
estuviese también a punto de llevarse el premio, allí que se presentaría la Salud con su cortejo de divinidades[58] y explicaría

según leemos en DIÓGENES LAERCIO, IV 48, también Bión llamaba a la riqueza «nervios de las cosas».

[56] HOMERO, *Ilíada* XIV 216 s. (con una leve variante en el primer verso, sin duda para adaptar la cita al contexto).

[57] La cita está compuesta por dos versos de obras distintas de Eurípides: *Fenicias* 558 y *Electra* 944. Al comienzo del primer verso, restituimos la lectura de la mayor parte de los códices (ὁ γὰρ ὄλβος), alterada por MUTSCHMANN (ὁ δ' ὄλβος) sobre la base del propio texto de Eurípides, pues, como señala BETT, *Ethicists*..., pág. 87, la partícula γάρ («porque») es claramente un añadido de Sexto (o de su fuente), para conectar la cita con las palabras precedentes.

[58] La Salud (ὑγεία) se representa habitualmente, en estatuas, relieves y placas votivas, junto a su padre, Asclepio, y sus hermanas Egle, Iaso y Panacea, aunque también viene acompañada ocasionalmente por otras divinidades

que, si ella falta, no hay provecho alguno ni en el placer ni en la riqueza:

Pues si resulta que enfermo, ¿en qué me ayuda ser rico?
Antes quiero tener poco viviendo al día y sin penas
que disponer de riqueza y a la vez estar enfermo.[59]

57 Y una vez más todos los griegos, tras haber oído sus palabras y comprendido que la felicidad no puede subsistir si está encamada y enferma, declararían vencedora a la Salud. Pero cuando ya la Salud estuviese igualmente celebrando su victoria, allí que entraría el Valor, rodeado de un tropel de nobles y héroes, y plantán-
58 dose diría: «Hombres de Grecia, si yo no estoy presente, los bienes que poseéis pasan a otras manos, y vuestros enemigos harían votos por que tuvieseis abundancia de todos los bienes para aprestarse a dominaros»; y tras oír, pues, estas palabras, los griegos asignarían el primer premio a la Virtud[60], el segundo a la Salud y el tercero al Placer, colocando a la Riqueza en último lugar.

---

como Apolo o Afrodita: *vid.* F. CROISSANT, «Hygieia», *Lexicon Iconographicum Mithologiae Classicae*, vol. 5 (Zúrich-Múnich, 1990), págs. 554-572 (5.1) y 380-395 (5.2).

59 Versos del *Télefo* de EURÍPIDES (frag. 714 Nauck). Para resolver la laguna del primer verso, mantenida por MUTSCHMANN, seguimos, como el resto de editores y traductores, la enmienda de FABRICIUS (νοσοῦντα γε por νόσον, «enfermedad»): *vid.* nuestra nota textual.

60 Nótese que en el parágrafo anterior se habla del «Valor» (ἀνδρεία), y en cambio aquí de la «Virtud» (ἀρετή). SPINELLI, *Contro gli etici*..., pág. 223, explica esta dificultad por la formación académica de Crántor, «ligado a la lección socrático-platónica. Piénsese, por ejemplo, en diálogos como el *Protágoras* o el *Laques*, que tienden a resolver la ἀνδρεία en una ciencia omnicomprensiva de los bienes y de los males»; pero no creemos que deba verse aquí una «total equivalencia semántica» entre ambos términos, como quiere Spinelli, sino más bien, como apunta BETT, *Ethicists*..., pág. 91, un simple paso de una virtud particular a la Virtud en general.

Así, pues, ponía Crántor la salud en segunda posición, alineándose con los filósofos anteriormente mencionados[61]; en cambio, los estoicos[62] dijeron que esta no es un bien, sino una cosa indiferente. Y piensan estos que el término «indiferente» se utiliza en tres sentidos[63]: en un primer sentido, es aquello hacia lo cual no hay ni inclinación ni aversión, como es el hecho de que el número de estrellas o de cabellos en la cabeza sea par o impar[64]; en otro sentido, es aquello hacia lo cual surge inclinación o aversión, pero no más hacia tal cosa que hacia tal otra, por ejemplo cuando, en el caso de dos monedas de una dracma indistinguibles tanto por su acuñación como por su brillo, debe elegirse una de ellas, pues se produce una inclinación a elegir una de ellas, pero no más hacia la una que hacia la otra. Y en un tercer y último sentido, dicen que lo indiferente es aquello que no contribuye[65] ni a la felicidad ni a la infelicidad, y sostienen que, según este significado, resultan indiferentes tanto la salud y la enfermedad como todas las cosas corpóreas y la mayoría de las cosas externas, por el hecho de que no tienden ni a la felicidad ni a la infelicidad. En efecto, sería indiferente aquello de lo que es posible servirse bien y mal: así, de la virtud siempre es posible servirse bien, y del vicio siempre

59

60

61

[61] Es decir, académicos y peripatéticos: *cf.* § 51.

[62] *SVF* III 122 (hasta el final del § 63).

[63] Para esta distinción, *cf. P.* III 177. Sexto es el único autor que menciona estos tres sentidos del término estoico «indiferente» (ἀδιάφορον); otras fuentes (ESTOBEO, II 79, 4-17; DIÓGENES LAERCIO, VII 104-105) mencionan solo dos, concretamente el primero y el tercero de Sexto. Sobre esta cuestión y sus implicaciones, *vid.* SPINELLI, *Contro gli etici...*, págs. 228-233, y BETT, *Ethicists...*, págs. 92 s.

[64] El ejemplo de las estrellas (no así el de los cabellos) para indicar indeterminación es frecuente en Sexto: *cf. D.* I 243; 393; II 25; 147; 319; *P.* II 90.

[65] Al igual que BURY, SPINELLI y BETT, mantenemos la lectura manuscrita (συλλαμβανόμενον), en vez de la conjetura de MUTSCHMANN (συμβαλλόμενον, «conduce»), basada en el pasaje paralelo de *P.* III 177.

mal, en cambio de la salud y de los bienes corporales unas veces bien y otras mal, y por eso estas cosas serían indiferentes.
62 Sostienen también que, de las cosas indiferentes, unas son preferibles, otras rechazables, y otras ni preferibles ni rechazables[66]; que son preferibles las que gozan de suficiente estima, rechazables las que no gozan de suficiente estima, y ni preferibles ni rechazables cosas como extender o contraer el dedo y
63 todo lo semejante a esto; y que se incluyen entre las preferibles la salud, la fuerza y la belleza, así como riqueza, fama y cosas similares, y entre las rechazables enfermedad, pobreza, dolor y
64 cosas análogas. Así piensan los estoicos; pero Aristón de Quíos negó que la salud y todo lo que con ella se vincula sea un indiferente preferible[67]. Porque decir que esta es un indiferente preferible equivale a considerarla un bien, y prácticamente no ha-
65 bría más que una diferencia nominal. En efecto, las cosas intermedias entre la virtud y el vicio son universalmente indiferentes y no presentan entre sí ninguna diferencia, ni son por naturaleza preferibles unas y rechazables otras, sino que, según los diversos momentos y circunstancias, ni las que se considera preferibles son siempre preferibles, ni las que se considera re-
66 chazables son necesariamente rechazables. De hecho, si quienes están sanos tuvieran que servir al tirano[68] y a causa de ello

[66] *Cf. supra*, § 48. Para los §§ 62-66, *cf. P.* III 191-192. Sobre el concepto estoico de «preferible» (προηγμένα) y «rechazable» (ἀποπροηγμένα), *vid.* el amplio tratamiento de CICERÓN, *Fin.* III 15, 51 ss. (= *SVF* III 129), así como DIÓGENES LAERCIO, VII 106 (= *SVF* III 127).

[67] *SVF* I 361 (hasta el final del § 67). Como se explica a continuación, el «heterodoxo» Aristón de Quíos (estoico de tendencia cínica) consideraba todo como indiferente, menos la virtud y el vicio: sobre este testimonio, *vid.* SPINELLI, *Contro gli etici...*, págs. 237 s., y BETT, *Ethicists...*, págs. 94 s.

[68] La referencia al régimen tiránico para ejemplificar la actuación del sabio ante situaciones límite era un lugar común en el ámbito estoico: *cf. infra*, § 164, y *vid.* SPINELLI, *Contro gli etici...*, pág. 238.

fueran eliminados, mientras que los enfermos, al librarse del servicio, se libraran también de la eliminación, en esta tesitura el sabio elegiría estar enfermo antes que estar sano. Y de esta manera, ni la salud es absolutamente preferible ni la enfermedad rechazable. Por consiguiente, igual que al escribir nombres 67
anteponemos unas veces unas letras y otras veces otras, adaptándolas a las diferentes circunstancias, y así ponemos una D cuando escribimos el nombre de Dión, una I cuando escribimos el de Ión, y una O cuando escribimos el de Orión, no porque algunas letras tengan preferencia sobre otras por naturaleza, sino porque las circunstancias exigen hacerlo de esa manera, así también en las cosas intermedias entre la virtud y el vicio no existe una preferencia natural de unas respecto de otras, sino más bien una preferencia según las circunstancias[69].

Pero bueno, una vez que se ha mostrado con estas conside- 68
raciones, y en buena parte por medio de ejemplos, la falta de

[69] Coincidimos con Bett, *Ethicists...*, pág. 95, en que esta comparación de las letras de los nombres propios con las cosas preferibles está un poco «traída por los pelos»; suponemos que habría de entenderse que, igual que cuando escribimos la abreviatura de un nombre utilizamos una u otra letra dependiendo de la circunstancia azarosa de cuál sea la inicial de cada uno, y no porque esa letra en concreto tenga una preferencia natural sobre las demás, así también ocurre con las cosas intermedias entre la virtud y el vicio, que dependen de las circunstancias y no de ninguna preferencia natural de unas sobre otras. Pero esta interpretación choca con el hecho de que la costumbre de escribir los nombres con abreviatura es de época romana y especialmente imperial (*vid.* E. Matthews, «Names, personal, Greek», en *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford-Nueva York, 1996, pág. 1023), lo que llevaría a pensar que este ejemplo no remontaría al propio Aristón, sino que incluso podría ser genuino de Sexto Empírico; por otra parte, en griegos con ciudadanía romana lo normal era poner abreviados el *praenomen* y el *nomen*, que solían ser de origen romano, dejando en el *cognomen* el nombre griego entero (por ejemplo T. Φλ. Ἀλκιβιάδης = Tito Flavio Alcibíades), y aquí, en cambio, se trata de nombres griegos (Dión, Ión, Orión), no romanos.

acuerdo respecto a la prenoción de los bienes y los males, así como de las cosas indiferentes, habrá que ocuparse también a continuación de lo que dicen los escépticos respecto a la cues-
69 tión planteada[70]. Pues bien, si existe algo bueno por naturaleza y existe algo malo por naturaleza, esto debe ser común para todos y ser bueno o malo para todos. En efecto[71], igual que el fuego, que es por naturaleza adecuado para calentar, calienta a todos, y no calienta a estos y enfría a aquellos, y de la misma manera que la nieve, que enfría ⟨por naturaleza⟩[72], no enfría a unos y calienta a otros, sino que enfría por igual a todos, así lo bueno por naturaleza debe resultar bueno para todos, y no bue-
70 no para unos y no para otros. Razón por la cual también Platón, al establecer que la divinidad es por naturaleza un bien[73], apresta su argumentación partiendo de premisas similares. Afirma así que, como es propio de lo caliente el calentar y es propio de lo frío el enfriar, así también lo propio del bien es hacer el bien; pero lo cierto es que el bien es la divinidad; luego lo propio de
71 la divinidad es hacer el bien. De manera que, si existe algo bueno por naturaleza, esto debe ser bueno para todos, y si existe algo malo por naturaleza, esto debe ser malo para todos. Pero

---

[70] Para el argumento escéptico desarrollado a continuación (§§ 69-78), *vid.* S. H. SVAVARSSON, «Pyrrho's undecidable nature», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27 (2004) 249-295.

[71] Para el ejemplo que sigue, *cf. P.* III 179, y *vid.* F. DECLEVA CAIZZI, «Enesidemo e Pirrone: il fuoco scalda "per natura" (Sext. *Adv. math.* VIII 215 e XI 69)», *Elenchos*, 17 (1996) 37-54, quien lo atribuye a Enesidemo.

[72] Acojo, con BURY y RUSSO-INDELLI, la conjetura *in apparatu* de MUTSCHMANN: ⟨φύσει⟩ ψύχουσα; es cierto, como señala BETT, *Ethicists...*, pág. 96, que no es totalmente necesario suplir ese término, fácilmente deducible por el contexto, pero *cf.* el pasaje paralelo de *P.* III 179, donde aparece ese mismo sintagma.

[73] *Cf.* PLATÓN, *República* 379b-c y, para la frase siguiente, 335d (aunque, como apunta BETT, *Ethicists...*, pág. 105, en estos pasajes Platón no dice exactamente lo que Sexto le atribuye aquí).

no existe nada bueno o malo que sea común para todos, como
vamos a establecer. Luego no existe algo bueno o malo por
naturaleza. En efecto, o todo lo considerado bueno por alguien 72
debe decirse que es verdaderamente bueno, o no todo. Y no
puede decirse que todo lo sea; porque si llamáramos bueno a
todo lo considerado bueno por alguien, entonces, puesto que la
misma cosa es considerada mala por uno y buena por otro, y por
otro distinto es considerada indiferente, admitiríamos que la
misma cosa es simultáneamente mala, buena e indiferente. Por 73
ejemplo, Epicuro afirma que el placer es un bien, en cambio
quien dijo: «preferiría enloquecer antes que sentir placer», lo
tiene por un mal[74], mientras que los estoicos lo consideran indi-
ferente y no preferible[75], aunque, según Cleantes[76], ni es natural
ni tiene valor para la vida, igual que no es natural un cosmético,
pero, según Arquedemo[77], es natural, como los pelos de la axila,
mas no tiene valor, y, según Panecio[78], algún placer es natural y

[74] La primera de estas posiciones, atribuida aquí explícitamente a Epicuro, se mantiene anónima («algunos») en el pasaje paralelo de *P.* III 181 (ambos testimonios, por cierto, están ausentes de las recopilaciones epicúreas de Usener y de Arrighetti). La segunda posición, atribuida a «alguno de los cínicos» en el parágrafo siguiente y a «cierto filósofo» en *P.* III 181, se refiere a Antístenes, uno de cuyos dichos más famosos se recoge aquí (V A 122 Giannantoni [*SSR*]); *cf.* Diógenes Laercio, VI 3; Aulo Gelio, *Noches áticas* IX 5, 3. Sobre los problemas planteados por la relación de Antístenes con el cinismo, *vid.* Bett, *Ethicists...*, págs. 105 s.

[75] *SVF* III 155. Para las diferentes posiciones sobre el placer atribuidas a cada uno de los filósofos estoicos mencionados a continuación, *vid.* Spinelli, *Contro gli etici...*, págs. 245 s., y Bett, *Ethicists...*, págs. 106 s.; sobre esta cuestión en general, remitimos a nuestro artículo «El concepto de placer en la ética estoica», *Florentia Iliberritana*, 9 (1998) 199-213.

[76] *SVF* I 574.

[77] *SVF* III 22, pág. 264. Sobre el estoico Arquedemo de Tarso (siglo II a. C.), discípulo de Diógenes de Babilonia, *vid.* C. Guérard, «Archédèmos de Tarse», *DPhA*, I (1994) 331-333 (A 307).

[78] Frag. 112 van Straaten (= 80 Alese). Sobre el estoico Panecio de Rodas

74 algún otro es contrario a la naturaleza. Por lo tanto, si todo lo que le parece bueno a alguien es absolutamente bueno, entonces, puesto que el placer le parece bueno a Epicuro, malo a alguno de los cínicos e indiferente al estoico, el placer será simultáneamente bueno, malo e indiferente. Pero es obvio que la misma cosa no puede ser por naturaleza cosas contrarias, es decir, buena y a la vez mala e indiferente; luego no todo lo que le parece a alguien bueno o malo ha de decirse que sea bueno o
75 malo. Pero si lo que le parece bueno a alguien es también bueno para cualquiera, debemos ser capaces de comprender y poder discernir la diferencia entre las cosas consideradas buenas, de manera que podamos decir que lo que tal persona considera bueno es verdaderamente bueno, y en cambio lo que tal otra
76 considera bueno no es bueno por naturaleza. Ahora bien, ocurre que esta diferencia se percibe o por medio de la evidencia o por medio de alguna argumentación. Sin embargo, por medio de la evidencia es imposible, pues todo lo que produce una impresión por medio de la evidencia es natural que sea percibido de manera general y unánime por quienes no tienen ningún impedimento en sus percepciones, como puede verse en el caso de prácticamente todas las apariencias fenoménicas. Pero lo cierto es que no todos llaman bien a la misma cosa de manera unánime, sino que para unos es la virtud y lo que participa de la virtud, para otros el placer, para otros la ausencia de dolor[79], y para otros, en fin, alguna otra cosa. Luego lo realmente bueno no
77 produce en todos una impresión por evidencia. Y si la diferencia se percibe por medio de una argumentación, entonces, pues-

(*c.* 185-110 a. C.), sucesor de Antípatro de Tarso al frente de la escuela y cuyas enseñanzas influyeron poderosamente en los ambientes políticos y culturales de Roma, *vid.* B. Inwood, «Panaitios [4] P. von Rhodos», *NP*, 9 (2000) 226-228, así como la edición y comentario de sus fragmentos y testimonios a cargo de F. Alese, *Panezio di Rodi. Testimonianze*, Nápoles, 1997.

[79] *Cf. supra*, § 36, con nuestra nota.

to que todos y cada uno de los pensadores que honran en las diferentes escuelas filosóficas tiene una argumentación particular, y la de Zenón, por medio de la cual este ha pensado que la virtud es un bien, es una argumentación distinta a la de Epicuro, según la cual es un bien el placer, y esta a su vez no es la misma que la de Aristóteles[80], según la cual es la salud, cada uno introducirá igualmente su bien particular, que no es un bien por naturaleza ni es común a todos. Por lo tanto, nada es por naturale- 78
za un bien. Porque si el bien particular de cada uno no es el bien de todos ni es un bien por naturaleza, y al margen del bien particular de cada uno no hay nada que sea de común acuerdo un bien, entonces nada es un bien.

Además[81], si existe algún bien, este debe ser elegible por su 79
propia definición, puesto que todo hombre elige obtenerlo al igual que elige también evitar el mal. Pero lo cierto es que nada es elegible, en cuanto elegible, por su propia definición, como vamos a mostrar; luego no existe ningún bien. En efecto, si algo 80
es elegible por su propia definición, o es elegible el propio hecho de elegir o lo es alguna otra cosa al margen de este; por ejemplo, o es elegible el hecho de elegir la riqueza o lo elegible es la riqueza misma. Y, ciertamente, el propio hecho de elegir 81
no puede ser elegible. Porque si el hecho de elegir es elegible por su propia definición, entonces no debemos preocuparnos

[80] Todos los manuscritos presentan aquí unánimemente la lectura Ἀριστοτέλης, pero lo cierto es que ningún testimonio relativo a la doctrina ética aristotélica permite afirmar, como hace Sexto a continuación, que la salud tuviera para el Estagirita el mismo valor que tenía la virtud para Zenón o el placer para Epicuro. Habrá que admitir, por tanto, como señalan diversos estudiosos, que se trata de un error de Sexto. No parece, con todo, desdeñable la corrección textual defendida por SPINELLI, *Contro gli etici...*, págs. 251-254, consistente en cambiar el nombre propio Ἀριστοτέλης por Ἀρίστων, una propuesta paleográficamente verosímil, aunque historiográficamente discutible.

[81] Los §§ 79-89 son paralelos a *P.* III 183-190.

por conseguir aquello que elegimos, para que no dejemos de seguir eligiéndolo. En efecto, igual que, ⟨si el hecho de reclamar bebida y comida fuera un bien, evitaríamos⟩[82] beber o comer a fin de que, al comer o beber, no dejásemos de seguir deseando beber o comer, así, si lo elegible fuera el hecho de elegir la riqueza o la salud, no deberíamos perseguir la riqueza o la salud, para que, tras haberlas conseguido, no dejásemos de se-
82 guir eligiéndolas. Pero lo cierto es que aspiramos a conseguir esas cosas; luego el hecho de elegir no es elegible, sino más bien rechazable[83]. Y del mismo modo que el amante se afana por conquistar a la amada para apartar de sí las penas del amor, y como el sediento ansía beber para apartar de sí el tormento de la sed, así también quien se angustia a resultas de elegir la riqueza ansía, conforme a su elección, conseguir la riqueza para
83 librarse de seguir eligiéndola. En cambio, si lo elegible es alguna cosa distinta al hecho mismo de elegir, o es una cosa separa-

---

[82] MUTSCHMANN mantiene en este punto la laguna establecida ya por BEKKER, quien proponía (*dubitanter*) diversas conjeturas para colmarla: ἐμβραδύνομεν τῷ («nos demoramos en»), aceptada por RUSSO-INDELLI; φεύγομεν («evitamos»), aceptada por SPINELLI y FLÜCKIGER; y ἀναβαλλόμεθα («retrasamos»), aceptada por BETT. BURY, por su parte, propuso φευκτέον («hay que/hemos de evitar»), que parece menos plausible (*cf.* BETT, *Ethicists...*, págs. 107 s.). De todos modos, como apunta MUTSCHMANN en su aparato crítico, sin duda faltan más palabras (*plura exciderunt*). En consecuencia, y como el contexto sugiere que se habría perdido un período hipotético, lo que viene corroborado además por el pasaje paralelo de *P.* III 183 («si lo bueno fuera estar reclamando la bebida, no nos daríamos prisa por conseguirla»), hemos preferido adoptar en nuestra traducción una integración similar a la de RÜSTOW (indicada *in apparatu* por MUTSCHMANN), que se basa en ese pasaje paralelo, aunque cambiando el comienzo de la apódosis propuesto por RÜSTOW, οὐκ ἂν ἐζητοῦμεν («no buscaríamos»), por ἐφεύγομεν ἂν («evitaríamos»), que haría así de *pendant* del φευκτόν («rechazable») que aparece en el parágrafo siguiente (*vid.* SPINELLI, *Contro gli etici...*, pág. 261), pues nos parece que, de este modo, todo el pasaje queda más claro y coherente.

[83] Porque implicaría un deseo continuamente insatisfecho de algo.

da de nosotros o relacionada con nosotros. Y si está separada de nosotros y es externa, o bien se produce algún efecto en nosotros por causa de ella o no se produce nada; por ejemplo, a causa del amigo, o del hombre honesto, o de un hijo, o de algún otro de los llamados bienes externos, o bien se produce en nosotros algún efecto, como es una emoción grata, un estado agradable y una experiencia envidiable, o bien no se produce nada similar ni experimentamos ninguna emoción distinta cuando consideramos elegible al amigo o al hijo. Y si no se da en noso- 84
tros absolutamente nada de eso, tampoco lo externo será elegible para nosotros en absoluto, pues ¿cómo sería posible que optáramos por elegir aquello respecto a lo cual no sentimos ninguna emoción? Porque además, si lo agradable se concibe como 85
tal por el hecho de que experimentamos agrado con ello, y lo doloroso por el hecho de que experimentamos dolor, y lo bueno (ἀγαθόν) por el hecho de que experimentamos admiración (ἄγασθαι)[84], de esto se seguirá que, de una cosa que no produce en nosotros ningún agrado ni una disposición anímica a admirarnos ni ninguna emoción grata, no nace ninguna elección. Pero si se da en nosotros algún estado agradable y alguna sen- 86
sación grata causada por la cosa externa, por ejemplo el amigo o el hijo, entonces el amigo o el hijo no será elegible por sí mismo, sino por ese estado agradable y esa sensación grata. Pero lo cierto es que tal estado no era algo externo, sino relacionado con nosotros. Luego ninguna de las cosas externas es elegible o buena por sí misma. Y desde luego lo elegible y bueno 87
tampoco es algo relacionado con nosotros. Porque este algo o bien es solamente corpóreo, o bien es anímico. Pero solamente corpóreo no podría ser, porque si fuera solamente corpóreo, y no también una afección anímica, escaparía a nuestro conocimiento (pues todo conocimiento es propio del alma) y sería

[84] Para esta relación etimológica, *cf. supra*, § 35, con nuestra nota.

equivalente a las cosas que son externas y que no tienen ninguna
88 na afinidad[85] con nosotros. En cambio, si la complacencia que produce se extendiera al alma, sería elegible y bueno en virtud de esta, pero no en cuanto que es una emoción meramente corpórea. Porque toda cosa elegible se discrimina conforme a la sensación o el intelecto, y no conforme al cuerpo irracional. Pero esta sensación o inteligencia que capta lo elegible pertenece, por su propia definición, al alma[86]; luego ninguna de las cosas que le ocurren al cuerpo es elegible y buena por sí misma, sino que, de existir alguna cosa así, estaría en relación con el
89 alma, lo cual lleva a caer de nuevo en la aporía inicial[87]. En efecto, dado que el intelecto de cada uno alberga juicios discordantes respecto al del vecino, es necesario que cada uno considere bueno aquello que como tal se le aparece. Pero lo que aparece como bueno para cada uno no es bueno por naturaleza. Por tanto, tampoco desde esta perspectiva existe ningún bien.

90 La misma argumentación vale también para el mal. En efecto, el discurso sobre el mal se expone virtualmente a la par que la investigación sobre el bien, primero porque, si se elimina el uno, con él se elimina también el otro (pues cada uno de los dos se concibe en virtud de su relación con el otro)[88], y luego porque también es posible ⟨establecer⟩ tal cuestión directamente ⟨y⟩[89]

---

[85] Literalmente «simpatía» (συμπάθεια): *vid.* lo dicho sobre este término en *D.* III 79, con nuestra nota.

[86] Los manuscritos alternan la lectura ψυχή ἐστι («es alma»), mantenida por MUTSCHMANN y por SPINELLI, con esta otra (ψυχῆς ἐστι) que aquí adoptamos, al igual que hacen BEKKER, BURY y BETT (también RUSSO-INDELLI en la traducción, aunque nada dicen al respecto en las notas).

[87] *Cf. supra*, § 77.

[88] Como se establece en *P.* III 101, «las cosas correlativas quedan negadas la una junto con la otra»; *cf.* también *D.* I 395; II 164; III 357.

[89] Colmamos la laguna establecida por MUTSCHMANN con ⟨παριστὰν καὶ⟩, una conjetura que nos parece más simple y ajustada al contexto que las propuestas del propio MUTSCHMANN, de BURY, aceptada por RUSSO-INDELLI

basar de nuevo el discurso sobre un único ejemplo, como es el de la necedad, la cual, según afirman los estoicos[90], es el único mal. Así, si la necedad es algo malo por naturaleza, entonces, 91
del mismo modo que lo caliente se sabe que es caliente por naturaleza a partir del hecho de que quienes se acercan a ello se calientan, y lo frío a partir del hecho de que se enfrían[91], así también la necedad se sabe que es algo malo por naturaleza a partir del hecho de que se vuelven malos. Por tanto, por la necedad se vuelven malos o bien los llamados necios o bien los sabios. Sin 92
embargo, los sabios no se vuelven malos, pues son ajenos a la necedad, y no podrían volverse malos por un mal que no está presente para ellos, sino separado de ellos. En cambio, si la necedad vuelve malos a los necios, o los vuelve malos siendo evidente para ellos o no siendo evidente. Y de ningún modo puede 93
hacerlo sin ser evidente; porque, si no es evidente para ellos, entonces no es para ellos un mal ni algo rechazable, sino que, como nadie evita un sufrimiento no manifiesto ni un dolor que no percibe, ni tampoco se angustia por ello, así también nadie tratará de esquivar como un mal la necedad inaprehensible y no evidente. En cambio, si la reconocen de manera evidente y es 94
algo malo por naturaleza, los necios deberían rehuirla como algo malo por naturaleza; pero es obvio que los necios no rehú-

---

(ambas demasiado amplias, en nuestra opinión, probablemente por la causa que apunta en su comentario BETT, *Ethicists...*, pág. 113), y de SPINELLI (igual de «económica» que la nuestra, aunque con un ἀναιρεῖν, «eliminar», al que no le encontramos mucho sentido), propuestas para cuyo detalle remitimos a nuestra nota textual. BETT, por su parte, no cree necesaria la laguna, pero entonces se ve obligado a «arreglar» el texto eliminando un poco más adelante el sintagma τὸν λόγον («el discurso») sobre la base de considerarlo una glosa explicativa al anterior τὸ τοιοῦτον, «tal cuestión» (aunque, como él mismo señala en pág. 114, «es posible también que el propio Sexto alterara la frase sobre la marcha y escribiera descuidadamente ambos [*scil.* sintagmas]»).

[90] *SVF* III 79.

[91] *Cf. supra*, § 69.

yen como algo malo por naturaleza lo que quienes son ajenos a ello llaman «hacer el necio»[92], sino que cada uno acepta su pro-
95 pio juicio y denigra el de quien opina lo contrario. De manera que tampoco es evidente para los necios que la necedad sea algo malo por naturaleza. Razón por la cual, si ni los sabios se vuelven malos en ningún aspecto a consecuencia de la necedad, ni la necedad es algo rechazable para los necios, entonces hay que afirmar que la necedad no es algo malo por naturaleza. Y si no lo es esta, tampoco lo es ningún otro de los llamados males.

96 Sin embargo, algunos seguidores de la escuela de Epicuro[93], en respuesta a tales dificultades, suelen decir que el ser vivo, de forma natural y sin haberlo aprendido, rehúye el dolor y persigue el placer: de hecho, cuando acaba de nacer y aún no está esclavizado por las opiniones, con que lo golpee una ráfaga de viento frío al que no está acostumbrado, ya llora y gime. Y si naturalmente tiende al placer y evita el esfuerzo, entonces el esfuerzo es
97 algo rechazable por naturaleza y el placer, elegible. Pero los que dicen estas cosas no se han dado cuenta, en primer lugar, de que hacen partícipes del bien incluso a los animales más despreciables (pues también estos participan ampliamente del placer) y, en segundo lugar, de que el esfuerzo tampoco es absolutamente rechazable; porque el esfuerzo se alivia con esfuerzo, y la salud, así como el vigor y el desarrollo físicos, se consiguen por medio de esfuerzos corporales, y las artes y ciencias más rigurosas las obtienen los hombres no sin esfuerzo, de manera que
98 el esfuerzo no es algo totalmente rechazable por naturaleza. Y,

---

[92] Traducimos así el infinitivo ἀφραίνειν, un probable «término técnico» estoico que constituye un hápax en la obra de Sexto: *cf.* Spinelli, *Contro gli etici...*, pág. 269.

[93] Epicuro, frag. 398 Usener; para la identificación de estos «seguidores de la escuela de Epicuro», *vid.* Spinelli, *Contro gli etici...*, págs. 269-272 y 275 s.; Bett, *Ethicists...*, pág. 121. Por otra parte, los §§ 96-98 son paralelos a *P.* III 194-196.

desde luego, tampoco lo que parece placentero es totalmente elegible por naturaleza: de hecho, ocurre a menudo que cosas que, en una primera aproximación, determinan en nosotros una disposición placentera, en un segundo momento, aun siendo las mismas, se consideran desagradables, como si lo placentero no fuera así por naturaleza, sino que, según las diferentes circunstancias, nos afectara unas veces de este modo y otras de aquel.

Así es; pero incluso quienes sostienen que solo lo bello es 99
un bien[94] consideran que también a partir de los animales irracionales se demuestra que esto es elegible por naturaleza. Pues vemos, afirman, cómo algunos animales nobles, como toros y gallos, combaten hasta morir aun cuando no les va en ello deleite o placer alguno. Y los hombres que dan la vida por su patria, 100
por sus padres o por sus hijos, nunca harían eso, dado que no tienen ninguna esperanza de placer tras la muerte, si lo bello y bueno no los indujese naturalmente a elegirlo, como induce siempre a todo animal noble. Pero estos tampoco se dan cuenta 101
de que es completamente ingenuo pensar que los animales anteriormente mencionados combaten hasta el último aliento por una noción del bien. Porque es posible oírles decir que solo la disposición mental del sabio permite ver lo bello y bueno, mientras que la necedad es ciega cuando se trata de reconocerlo; en consecuencia, el gallo y el toro, al no participar de la disposición mental del sabio, no podrían ver lo bello y bueno. Además, si existe algo por lo que estos animales combaten has- 102
ta la muerte, ese algo no es más que el deseo de vencer y dominar. Pero hay ocasiones en que el ser vencido y dominado es más bello, al menos cuando tanto lo uno como lo otro es indife-

[94] *SVF* III 38 (hasta el final del § 100, más la refutación de Sexto en la segunda parte del § 101); se trata de la conocida fórmula estoica μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν, sobre la cual *vid.* SPINELLI, *Contro gli etici...*, págs. 276 s., y BETT, *Ethicists...*, pág. 125. Por lo demás, para los §§ 99-100, *cf. P.* III 193.

rente. Por lo tanto, el vencer y dominar no es algo bueno por
103 naturaleza, sino indiferente. Además, si afirmáramos[95] también que el gallo o el toro o algún otro animal bravo persigue lo bello, ¿cómo es que el hombre también tiende a lo mismo? En efecto, con mostrar que esos animales tienen una prenoción de
104 esto, no se demuestra que también el hombre sea así, porque si, por el hecho de que algunos animales son bravos y capaces de desdeñar el placer y resistir el dolor, se dice que también el hombre tiene una prenoción de lo bello, entonces, puesto que la mayor parte de los animales son golosos y están sometidos a sus vientres, diremos, al contrario, que también el hombre as-
105 pira más al placer. Y si dijeran que, aunque algunos animales son amantes del placer, el hombre no es totalmente así, nosotros le daremos la vuelta al argumento y diremos también que del hecho de que algunos animales persigan lo bello por una razón natural no se sigue inmediatamente que el hombre tienda
106 también al mismo fin. Y algún otro dirá que el vencer y dominar es algo que los animales buscan con afán por sí mismo, pero que el hombre no busca por sí mismo, sino por el contento y el gozo en el alma que trae consigo, lo cual es un cierto estado agradable; y que esto hay que suponerlo sobre todo en el caso de hombres a quienes bastan la honra, los elogios, los beneficios y la reputación para que su mente experimente placer y regocijo y por eso mismo sea capaz de resistir las penalida-
107 des. En consecuencia, también quienes destacan por su heroísmo hasta el final y dan la vida por su patria, combaten y mueren con hombría probablemente por esta causa: porque, aunque perecen y dejan de vivir, sin embargo no hay duda de que,
108 cuando están vivos, se complacen y gozan con los elogios. Es esperable incluso que algunos de ellos, pensando que tras el fin

[95] Con SPINELLI, adoptamos la lectura de HEINTZ (φαῖμεν), en vez del φαῖεν («afirmaran») de la tradición manuscrita.

les aguarda un elogio similar, elijan una muerte cierta. Y no es inverosímil que otros acepten sufrir este final al ver que las circunstancias de la vida serán insoportables sobre todo para ellos, cuando contemplan

a sus hijos muriendo, a sus hijas cruelmente violadas,
destrozada y saqueada su casa, y los tiernos infantes
contra el suelo en horrenda masacre aplastados.[96]

Hay, pues, muchas razones por las que algunos prefieren 109 una muerte gloriosa, y no porque consideren que lo bello, tan cacareado por algunos dogmáticos, sea especialmente deseable. Pero, respecto a las dificultades planteadas por estas cuestiones, bástenos con llegar hasta este punto.

Si es posible vivir feliz en la hipótesis de que existan bienes y males por naturaleza

Bien, ya hemos examinado suficiente- 110 mente el hecho de que no existe nada bueno o malo por naturaleza; investiguemos ahora si, aun cuando concedamos su existencia, es posible vivir «de una manera fluida»[97] y a la vez feliz. Pues bien, los filósofos dogmáticos afirman que es así y no de otro modo. En efecto, según ellos, es feliz quien alcanza el bien y evita el mal; de ahí que digan también que la sabiduría es una especie de ciencia de la vida, capaz de distinguir entre bienes y males y de producir la felicidad. Los escépticos, en 111 cambio, sin establecer ni rechazar nada a la ligera, sino sometiéndolo todo a examen, enseñan que quienes suponen que bien y mal existen por naturaleza viven como consecuencia una vida

96 Homero, *Ilíada* XXII 62-64.

97 Literalmente «con buena fluidez»: se trata de una alusión a la definición estoica de la felicidad como «el buen decurso de la vida» (*cf. supra*, § 30).

desdichada, mientras que, para quienes rechazan definirse y suspenden el juicio,

vivir se les hace a los hombres muy fácil.[98]

112 Y podremos comprender esto si retomamos el discurso desde un poco más atrás.

Toda infelicidad, en efecto, se genera por alguna angustia. Pero también toda angustia acompaña a los hombres o bien porque persiguen afanosamente ciertas cosas, o bien porque
113 evitan afanosamente ciertas cosas. Es obvio, empero, que todos los hombres persiguen afanosamente lo que ellos consideran que es bueno y evitan lo que suponen que es malo. Luego toda infelicidad se genera por perseguir los bienes en cuanto bienes y evitar los males en cuanto males. Por lo tanto, puesto que el dogmático está convencido de que tal cosa es buena por naturaleza y tal otra es mala por naturaleza, al estar siempre persiguiendo la una y evitando la otra, y en consecuencia an-
114 gustiado por eso, nunca será feliz. Porque o bien todo lo que uno persigue es inmediatamente y por naturaleza bueno, y todo lo que uno evita como rechazable es en realidad así; o bien algo de lo que se persigue es elegible, y no todo, y algo de lo que se evita, rechazable; o bien estas cosas pertenecen a la categoría de las cosas relativas, y tal cosa concreta es elegible o rechazable en relación con tal persona concreta, pero en relación con la naturaleza de las cosas ni es elegible ni es rechazable, sino
115 elegible en tal momento concreto y rechazable en tal otro. Pues bien, si uno supusiera que todo cuanto uno persigue es bueno por naturaleza y lo que evita es rechazable por naturaleza, ten-

[98] Homero, *Odisea* IV 565 (el verso, al que en la cita sextana le falta el primer pie, forma parte de la descripción de los campos elisios, donde van las almas de los bienaventurados).

dría una vida insoportable, forzado a la vez a perseguir y a evitar la misma cosa: a perseguirla, en la medida en que unos la tienen por elegible, y a evitarla, en cuanto que otros la consideran rechazable. Y si dijera que no todo lo que se persigue 116
o se evita es elegible y rechazable, sino alguna de estas cosas elegible y alguna rechazable, viviría, sí, pero no viviría sin angustia; pues persiguiendo continuamente lo que él considera que es bueno por naturaleza y tratando de evitar lo que supone malo, nunca se vería libre de angustia, sino que, cuando aún no hubiera atrapado el bien, estaría fuertemente angustiado por el deseo de conseguirlo, y, tras haberlo conseguido, nunca tendría reposo por excederse de gozo o por vigilar lo obtenido. Y el 117
mismo argumento sirve también para el mal; porque ni quien está libre de mal está tranquilo, dado que lo persigue como un castigo la angustia por evitarlo y por guardarse de él, ni quien está inmerso en él encuentra reposo para sus sufrimientos, mientras averigua

cómo podría evitar la inminente ruina.[99]

Pero si uno afirma que nada es por naturaleza más elegible 118
que rechazable ni más rechazable que elegible, dado que cada una de las cosas que acaecen pertenece a la categoría de las cosas relativas y es ora elegible, ora rechazable, según las diferentes ocasiones y circunstancias, esa persona vivirá feliz y tranquilamente, sin exaltarse por el bien en cuanto bien ni abatirse por el mal, aceptando noblemente lo que ocurre por necesidad y liberándose de la angustia de creer que se le presenta algo malo o algo bueno. Y esto le vendrá, por supuesto, del

---

[99] HOMERO, *Ilíada* XIV 507 (aunque Sexto no cita el verso entero, sino solo la segunda parte, que está además levemente modificada para ajustarla al contexto).

hecho de no creer que exista nada bueno o malo por naturaleza. Por tanto, no es posible vivir felizmente asumiendo que existen cosas buenas o malas ⟨por naturaleza⟩[100].

119 Desde luego, lo que produce algún mal es totalmente rechazable como algo también malo. Por ejemplo, si el dolor es un mal, sin duda también lo que produce el dolor se unirá al dolor como algo rechazable; y si la muerte se cuenta entre los males, también lo que causa la muerte se contará entre los males y a la vez entre las cosas rechazables. Por lo tanto, y en general, si el mal es rechazable, por fuerza lo que produce el
120 mal será también rechazable y malo. Pero las cosas que algunos llaman buenas por naturaleza son también productoras de males, como vamos a explicar. Luego las cosas que algunos llaman buenas resultan potencialmente malas, y son por ello causa de infelicidad. Porque, de hecho, a causa de tales bienes existen todos los males: el amor por el dinero, por la gloria, por la rivalidad, por el placer, y todas las demás cosas seme-
121 jantes a estas. En efecto, cada uno de los hombres, persiguiendo afanosamente y con fuerte convicción aquello que considera bueno y elegible, cae sin darse cuenta en el mal que tiene a la puerta. Así (pues lo que decimos quedará claro si ponemos
122 ejemplos que nos sean familiares), quien presupone que la riqueza es un bien debe afanarse por hacer de todo para obtener la riqueza y en cada momento aplicarse a sí mismo el precepto del cómico:

¡gana dineros, hermano, en invierno y en verano!, [101]

---

[100] Adoptamos, por mor de la claridad, el añadido de BEKKER, ⟨φύσει⟩, aceptado también por BURY (y por RUSSO-INDELLI, aunque nada dicen estos al respecto en sus notas), si bien es cierto que, como señala BETT, *Ethicists...*, pág. 133, tal precisión podría deducirse fácilmente del contexto.

[101] Fragmento de comedia de autor desconocido (*Fragm. com. adesp.* 1255 Kock).

y aceptar el del trágico:

¡Oro, entre los mortales el más bello regalo![102]

Pero es obvio que hacer de todo por obtener la riqueza no es otra cosa que codiciar el dinero. Luego quien se representa la riqueza como el mayor bien, en su afán por conseguirla se convierte en codicioso. Igualmente, quien supone que la gloria es 123
elegible aspira afanosamente a la gloria, pero aspirar afanosamente a la gloria es ansiar la gloria; luego suponer que la gloria es elegible y buena por naturaleza es algo que genera un gran mal: el ansia de gloria. Y encontraremos lo mismo en el caso del 124
placer: pues a quienes se afanan por su obtención les esperan consecuencias perversas[103], como es el ansia de placeres. De manera que, si lo que produce los males es malo, y se ha mostrado que las cosas que algunos filósofos consideran buenas son productoras de todos los males, entonces hay que decir que las cosas que algunos consideran buenas resultan virtualmente malas.

Y desde luego, a quienes tienen una opinión contraria a esta 125
tampoco les es posible decir que, mientras que en la persecución de estas cosas y el impulso hacia ellas está presente un cierto mal para quienes se empeñan en ellas y las persiguen (por ejemplo, la avidez de dinero para quien va en pos de la riqueza, el ansia de gloria para quien persigue la gloria, y alguna otra angustia para quien busca alguna otra cosa), en cambio con su obtención se genera una liberación de las turbaciones y un des-

---

[102] EURÍPIDES, frag. 324 Nauck. Este fragmento, correspondiente a la tragedia perdida *Dánae*, se cita con mayor amplitud en *M*. I 279.

[103] Con BETT, *Ethicists...*, pág. 147, creemos que se puede entender el texto que reproducen los manuscritos en esta frase sin introducir ninguna conjetura, como hicieron BEKKER y BURY, y eliminando por tanto las *cruces philologicae* con que MUTSCHMANN marcaba el pasaje como corrupto: *vid.* nuestra nota textual.

126 canso de las angustias pasadas; porque quien ha conseguido la riqueza ya no busca afanosamente la riqueza, y quien ha obtenido el placer relajará la tensión de su afán por él. Así, como los animales que trepan por los riscos para ir a beber van en busca del placer a través del dolor y, en cuanto se sacian, ponen fin a sus fatigas anteriores, así también el hombre por fuerza se angustia en su apresuramiento hacia el bien, pero, tras obtener lo
127 que deseaba, se libera también de la angustia. Pues bien, nosotros afirmamos que no es posible decir esto, y que las cosas no son así. Y es que, aunque los hombres consigan las cosas que ellos consideran bienes, continúan atormentándose y afligiéndose, porque ellos no son los únicos que las tienen. Pues los bienes los consideran estimables y valiosos con la condición de ser ellos sus únicos poseedores, y de ahí que engendren en su interior celos, malevolencia y envidia hacia sus vecinos. En consecuencia, mientras que la persecución de las cosas que llaman bienes no está libre de sufrimiento, su obtención es una
128 suma de males aún más numerosos. Y el mismo argumento vale también de nuevo para los propios males. En efecto, cuando alguien presupone que ciertas cosas son malas por naturaleza, como la infamia, la pobreza, la invalidez, el dolor, la enfermedad, y en general la necedad, no se aflige solamente por estos males, sino también por la multitud de otros males causados por
129 estos. Porque cuando estos están presentes, está atormentado no solo por ellos, sino también por la opinión que de ellos tiene, según la cual está convencido de que se halla en presencia de un mal, y tal prejuicio[104] lo deja devastado, como si se tratara de un mal mayor. Y cuando no están presentes, no encuentra

[104] El término utilizado es πρόληψις, que en otros lugares hemos traducido por «prenoción» o «presunción»; sobre el empleo de terminología epicúrea en este pasaje, *vid.* SPINELLI, *Contro gli etici...*, págs. 305 s., y BETT, *Ethicists...*, págs. 149 s.

reposo igualmente, sino que, ya sea por precaverse ante el futuro o por miedo, tiene la inquietud por compañera. Mas una vez 130 que la razón ha establecido que ninguna de estas cosas es buena por naturaleza o mala por naturaleza, nos liberaremos de la angustia y tendremos por delante una vida apacible.

Pero bueno, por lo dicho queda bien claro que debido a las cosas que algunos consideran bienes sobrevienen multitud de males, y que debido a los males se generan otros males, de suerte que, a causa de estos, la felicidad se hace inalcanzable. Debe- 131 mos mostrar, en consecuencia, que tampoco es posible obtener ayuda dejándonos llevar por la filosofía dogmática. En efecto, supuesta la existencia de algo bueno por naturaleza o malo por naturaleza, la persona que consuela a quien está angustiado por perseguir afanosamente el bien en cuanto bien o por evitar con vehemencia el mal en cuanto mal, calma su angustia o bien diciéndole que no debe ⟨afanarse en⟩[105] perseguir el bien ni en evitar el mal, o bien mostrándole que esto que persigue tiene un 132 valor mínimo y no es conveniente perseguirlo, mientras que esto otro tiene mayor valor y conviene ir en pos de ello (la riqueza, por ejemplo, tiene un valor menor, la virtud mayor, y no se debe perseguir aquella, sino esta), o que tal cosa es de poca utilidad y causa muchas aflicciones, en cambio tal otra es de mucha utilidad y causa pocas aflicciones. Pero decir que no es conveniente 133 afanarse en perseguir el bien ni en evitar el mal es contrario a la opinión de los dogmáticos, que están siempre machacando con la aceptación y evitación de estas cosas y con sus elecciones y rechazos. Y afirmar que no se debe perseguir tal cosa por consi- 134 derarla de poca monta, pero sí aspirar a tal otra por considerarla más noble, es propio de hombres que no liberan de la angustia,

[105] Siguiendo a SPINELLI, insertamos aquí el adverbio συντόνως, por mantener el paralelismo con la anterior expresión similar («perseguir afanosamente el bien»), que se repite en § 133.

sino que la cambian de lugar; pues igual que uno se angustiaba
al perseguir la primera, así también se angustiará al perseguir la
135 segunda, de manera que el discurso de este filósofo[106] produce
un sufrimiento en lugar de otro, puesto que, cuando a quien se
lanza sobre la riqueza o la fama o la salud por considerarlas algo
bueno lo desvía hacia la persecución no de estas cosas, sino de,
pongamos por caso, lo bello y la virtud, no lo libera de su impul-
so persecutorio, sino que le cambia por otro el objeto de su per-
136 secución. Por tanto, como el médico que cura una pleuresía pero
produce una neumonía, o que ataja un ataque de locura pero deja
en su lugar una letargia, no elimina el peligro, sino que lo muda
por otro, así también el filósofo que introduce una angustia en
137 lugar de otra no ayuda a quien está angustiado. Y es que tampo-
co cabe decir que la angustia introducida en su lugar es modera-
da, mientras que la eliminada era más violenta; porque la misma
opinión que la persona angustiada tenía acerca de lo que perse-
guía en primer lugar, la tiene también tal cual acerca de lo se-
gundo: lo primero, efectivamente, lo consideraba un bien, y por
138 eso se afanaba por ello; por tanto, al considerar también un bien
lo segundo y afanarse igualmente por ello, experimentará una
angustia equivalente, e incluso quizá más violenta, en cuanto
que ha pasado a estar convencido de que lo que ahora persigue
es algo de mayor valor. Así pues, si el filósofo apresta a quien
está afligido a perseguir una cosa en lugar de otra, no lo liberará
139 de la aflicción. Y si le enseña simplemente que tal cosa es de
poca utilidad y causa más aflicciones, mientras que tal otra es
de mucha utilidad y causa pocas aflicciones, lo que estará ha-
ciendo será comparar una elección y rechazo con otra elección y

[106] El filósofo dogmático, en general, a quien en § 131 se ha referido como «la persona que consuela a quien está angustiado por perseguir afanosamente el bien ... o por evitar con vehemencia el mal»; *cf.* también, al comienzo de ese parágrafo, la referencia a la «filosofía dogmática».

rechazo diferentes, y no liberarlo de la angustia, lo cual es absurdo, pues quien está afligido no quiere aprender qué le aflige más y qué menos, sino que desea librarse de la aflicción. Esta, pues, 140
solo será posible evitarla si mostramos, a quien está angustiado respecto al rechazo del mal o la persecución del bien, que no existe nada bueno ni malo por naturaleza,

mas enjuícialo así la mente humana,[107]

en palabras de Timón. Pero enseñar tal cosa es propio del escepticismo, precisamente; luego corresponde a éste procurar una vida feliz.

Si es completamente feliz quien suspende el juicio sobre la naturaleza de los bienes y los males

Es feliz, pues, quien pasa la vida sin 141
turbación y, como decía Timón, en un estado de calma y serenidad:

pues doquiera reinaba la calma,

y

cuando a éste, por tanto, lo vi en la bonanza y la calma.[108]

[107] Timón, frag. 70 Diels (= *Supplementum Hellenisticum*, frag. 844). Se trata probablemente de un fragmento de su poema *Imágenes* (*Ἰνδαλμοί*).

[108] Los dos versos citados de Timón (frags. 63 y 64 Diels y Di Marco = *Suppl. Hellenisticum*, frags. 837 y 838) suelen adscribirse a su poema *Burlas* (*Σίλλοι*): *vid.* F. Decleva Caizzi, *Pirrone. Testimonianze*, Nápoles, 1981, págs. 246-248, así como el comentario de Di Marco, págs. 261 s.; pero tiene razón Bett, *Ethicists...*, pág. 162, al señalar que no hay una base sólida para esta adscripción, y que podrían pertenecer igualmente al poema *Imágenes* (*Ἰνδαλμοί*).

Por otra parte, entre los bienes y males que se dice que existen, unos se han incluido en función de una opinión y otros en fun-
142 ción de una necesidad. Se han incluido en función de una opinión [racional][109] todas aquellas cosas que los hombres persiguen o evitan en virtud de un juicio: así, por ejemplo, entre las cosas externas, se llama elegibles y buenas a la riqueza, la fama, la alcurnia, la amistad y todo lo que es similar; entre las cosas relativas al cuerpo, a la belleza, la fuerza y la buena condición física; y entre las cosas relativas al alma, al valor, la justicia, la sabiduría y la virtud en general[110]; y se llama rechazables a las
143 cosas opuestas a estas. En función de una necesidad, en cambio, entraron todas aquellas cosas que nos afectan en virtud de una experiencia sensorial no racional, así como las causadas por una cierta necesidad natural,

que, aun queriéndolo, nadie podría escogerlas[111]

144 o evitarlas, como el dolor y el placer. Por ello, dado que la diferencia entre las cosas reales es de este tenor, ya establecimos el hecho de que solo quien suspende el juicio sobre todas las cosas pasa la vida sin turbación respecto a las cosas consideradas bienes y males en función de una opinión, tanto anteriormente, cuando hablábamos sobre la finalidad del escepticismo[112], como en la presente discusión, cuando mostrábamos que

---

[109] Como hacen BURY y BETT, optamos por eliminar el término «racional» (λογικὴν), considerándolo una torpe glosa, antes que seguir, como hace SPINELLI, la propuesta de HEINTZ (pasar λογικὴν delante de κρίσιν: «juicio ⟨racional⟩»): *vid.* las razones de peso aducidas al respecto por BETT, *Ethicists...*, pág. 160.

[110] Para esta tripartición, *cf. supra*, § 45.

[111] HOMERO, *Ilíada* III 66.

[112] Tradicionalmente se creía que esta referencia aludía a *P.* I 25-30, pero, como señalan SPINELLI, *Contro gli etici...*, págs. 320 s., y BETT, *Ethicists...*, pág. 164, debe pensarse en que los libros perdidos de esta obra, que originalmen-

no es posible ser feliz presuponiendo que existe algo bueno y malo por naturaleza[113]. Pues quien hace eso se ve sometido a 145
perturbaciones sin fin, ya que, al evitar unas cosas y perseguir otras, a causa de los bienes se acarrea muchos males, y a causa de su opinión acerca de los males se consume entre males mucho mayores. Así, quien dice, por poner un ejemplo, que la ri- 146
queza es un bien y la pobreza un mal, si no posee la riqueza se angustia doblemente, tanto porque no posee el bien como porque se esfuerza por su consecución; pero si la consigue se ve castigado de tres maneras: porque la disfruta fuera de toda medida, porque se esfuerza por mantenerla en su poder, y porque le preocupa y teme su pérdida. En cambio, quien no incluye la 147
riqueza ni entre los bienes por naturaleza ni entre los males por naturaleza, sino que recurre a la fórmula del «no más»[114], ni se angustia por su ausencia ni goza por su presencia, sino que se mantiene tranquilo en ambos casos. De manera que ante las cosas consideradas buenas y malas en virtud de una opinión, y ante las elecciones y rechazos de estas cosas, esa persona es completamente feliz, mientras que ante las afecciones que de- 148
penden de los sentidos y no son racionales, es ⟨natural que se comporte con⟩ moderación[115]. Porque de las cosas que suceden no por una distorsión de la razón y por una opinión negligente, sino a resultas de una afección involuntaria de la sensación, es

te precedieron a *D.* I-V, como vimos en la introducción (págs. 13-17), incluirían verosímilmente un tratamiento más amplio de la cuestión del τέλος escéptico.

[113] *Cf. supra*, §§ 110-140.

[114] Sobre la fórmula escéptica del «no más» (οὐ μᾶλλον), que implica la suspensión del juicio, como se explica por extenso en *P.* I 188-191, *vid. D.* II 39 y 298, con nuestras notas.

[115] Adoptamos la conjetura de BARNES, citada por SPINELLI, *Contro gli etici...*, pág. 322, por parecernos mejor que otras conjeturas propuestas por los estudiosos y más simple que la del propio Spinelli, manteniendo el mismo sentido: *vid.* nuestra nota textual.

149 imposible liberarse mediante el discurso escéptico[116]; pues a alguien que sufre por hambre o por sed es imposible, mediante el discurso escéptico, infundirle el convencimiento de que no sufre, y de quien se relaja y alegra con el apaciguamiento de estos deseos no cabe esperar que se persuada de que no se relaja y alegra.
150 Entonces, dicen los dogmáticos, ¿qué provecho sacáis para la felicidad de la suspensión del juicio, si siempre hemos de estar angustiados y, por estar angustiados, ser infelices? Un gran provecho, responderemos. Porque si quien suspende el juicio sobre todas las cosas se angustia por la presencia de lo que causa el dolor, sin embargo soporta el sufrimiento de manera más llevade-
151 ra en comparación con el dogmático, primero porque, si uno persigue los bienes y esquiva los males, que son infinitos en número, el hecho de ser atormentado, como por las Erinias, por las angustias derivadas de esas persecuciones y rechazos no es lo mismo que el hecho de, antes que sufrir tal cosa, aislar de entre todos un
152 solo mal y esforzarse por evitarlo y guardarse de él. Además, en segundo lugar, lo que los escépticos[117] rehúyen como un mal no es algo que cause una turbación excesiva. El sufrimiento, en efecto, o es pequeño, como el que se genera en nosotros cada día por
153 hambre, sed, frío, calor o cualquier cosa similar, o es, por el contrario, extremadamente violento e intenso, como en el caso de quienes están afligidos por padecimientos incurables, durante los cuales les suministran a menudo los médicos potentes analgésicos para ayudarles a conseguir una breve mejoría, o bien es de

[116] *Cf. P.* I 30; III 237.

[117] Sexto emplea aquí el término ἐφεκτικοί (de ἐπέχω, «suspender el juicio»): sobre esta denominación, *cf. P.* I 7 y II 9, y véanse el artículo de F. Decleva Caizzi, «Sesto e gli scettici», *Elenchos*, 13 (1992) 277-327, especialmente págs. 293 s. y 306 s., y el apéndice IV («The names of the Pyrrhonians») de Floridi, *Sextus Empiricus...*, págs. 101-105. Sobre las ideas y terminología epicúreas utilizadas por Sexto en §§ 152-155, *vid.* Spinelli, *Contro gli etici...*, págs. 323 s.

mediana intensidad y recurrente, como el que se da en algunas enfermedades. De estos sufrimientos, el que se presenta cada día 154
nos perturba en grado mínimo, pues sus remedios (alimento, bebida, abrigo) son fáciles de obtener, mientras que el extremadamente intenso, aun cuando[118] llegue al máximo grado de turbación, sin embargo solo nos atemoriza por un instante, a la manera de un relámpago, y enseguida o acaba con nosotros o se acaba.
Por su parte, el sufrimiento de mediana intensidad y recurrente ni 155
dura toda la vida ni es de naturaleza continua, sino que tiene numerosos períodos de descanso y mejoría, pues si fuera ininterrumpido no sería recurrente. Por lo tanto, la turbación que afecta
al escéptico es moderada y no tan temible. No obstante, incluso 156
aunque fuera grandísima, no debemos censurar a quienes sufren de manera involuntaria y por necesidad, sino a la naturaleza,

no ocupada en ley alguna,[119]

y a aquel que, por creencia y en virtud de un juicio, atrae hacia sí el mal. En efecto, igual que a quien tiene fiebre no hay que censurarle que tenga fiebre (pues tiene fiebre involuntariamente), pero sí hay que censurar a quien no se abstiene de cosas perjudiciales (pues de él depende el abstenerse de cosas perjudiciales), de la misma manera no hay que censurar a quien se
angustia con los dolores presentes, pues la angustia por el sufri- 157
miento no nace de él, sino que, lo quiera o no, es debida a la necesidad; pero a quien, basándose en sus propias suposiciones, se imagina una multitud de cosas que elegir y rechazar, a ese sí hay que censurarlo, porque levanta contra sí mismo una marea

---

[118] Aceptamos las razones aducidas por BETT, *Ethicists...*, págs. 165 s., y restituimos aquí la lectura de los manuscritos (καὶ εἰ), en vez de la corrección de BEKKER (καὶ εἰς), adoptada en su edición por MUTSCHMANN.

[119] EURÍPIDES, frag. 920 Nauck.

de males. Y esto puede verse en el propio caso de los llamados
158 males. En efecto[120], quien no añade al dolor la creencia de que es un mal se atiene simplemente a la inevitable emoción del dolor; pero quien imagina además que el dolor es únicamente algo inconveniente, que es únicamente un mal, duplica con esta
159 creencia la angustia que resulta de la presencia del dolor. ¿O es que no vemos que, incluso en el caso de quienes son operados, muchas veces la propia persona que sufre la operación soporta valientemente el tormento de que la sajen,

sin perder la color su hermosísima piel
ni en su rostro enjugarse una lágrima,[121]

por el hecho de que únicamente le afecta la emoción asociada a la operación, y en cambio quien está a su lado, apenas ve correr un poco de sangre, se pone pálido, se echa a temblar y a sudar, desfallece y finalmente, sin decir palabra, se derrumba, no por el dolor (pues él no lo experimenta), sino por la creencia de que
160 el dolor es un mal? Así, la angustia debida a la creencia en un mal en cuanto mal es a veces mayor que la que resulta de la propia cosa que se dice que es un mal. Por tanto, quien suspende el juicio sobre todas las cosas sometidas a opinión disfruta
161 de la más completa felicidad, y en las emociones involuntarias y no sujetas a la razón se angustia, sí,

pues no viene de piedra o de encina de viejas historias,
sino que era del género humano,[122]

---

[120] Para los §§ 158-161, *cf. P.* III 235-237.

[121] HOMERO, *Odisea* XI 529 s. (con pequeños cambios para adaptar los incompletos versos al contexto de la frase anterior).

[122] El primer verso es de HOMERO, *Odisea* XIX 163, mientras que el segundo parece ser un añadido de Sexto, pues no aparece en ninguno de los manuscritos homéricos conocidos (pero *vid.* BETT, *Ethicists...*, pág. 166, quien

pero adopta una disposición moderada en la afección[123]. En 162
consecuencia[124], es necesario desdeñar a quienes lo consideran confinado en un estado de inactividad e incongruencia: de 163
inactividad, porque, dado que la vida entera consiste en elecciones y rechazos, quien ni elige ni rechaza nada renuncia virtualmente a la vida y se mantiene como un vegetal; y de 164
incongruencia, porque, si cae alguna vez en poder de un tirano y se ve obligado a hacer algo abominable, o no se someterá a lo que se le ordena y elegirá voluntariamente la muerte, o bien, por evitar los tormentos, hará lo que se le manda, y de este modo ya no será

alguien que ni rechaza ni elige,

como dice Timón[125], sino que elegirá una cosa y se apartará de la otra, que es precisamente lo que hacen quienes están convencidos de que existe algo rechazable y algo elegible. Está claro 165
que, cuando dicen estas cosas, no comprenden que el escéptico no vive según la razón filosófica (pues en lo que a esta respecta es inactivo), sino según la observación[126] no filosófica, que le

---

apunta la posibilidad de que Sexto se base en una tradición manuscrita diferente a la que ha llegado hasta nosotros).

[123] La expresión que así traducimos es μετριοπαθῶς διατίθεται; para el concepto de μετριοπάθεια («afección moderada») en el discurso escéptico, *cf. P.* I 25 y 30; III 235 s., y *vid.* Bett, *Ethicists...*, págs. 171 s.

[124] Desde aquí hasta el principio del § 165 constituye el frag. *SVF* II 119. Sobre las críticas al escepticismo de las que se defiende Sexto a continuación, *vid.* R. La Sala, «La coerenza logica dello scetticismo pirroniano: S.E. *M.* XI 162-166», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena*, 17 (1996) 31-69.

[125] Frag. 72 Diels (= *Supplementum Hellenisticum*, frag. 846).

[126] El término que así traducimos es τήρησις, opuesto aquí a «razón» (λόγος) en el sentido de teoría frente a práctica: *cf. P.* I 23; II 246 y 254;

166 permite elegir unas cosas y rechazar otras. Y si se ve obligado por un tirano a hacer algo prohibido, elegirá una cosa, si acaso, y rechazará otra con ayuda de su prenoción ligada a las leyes y costumbres ancestrales; y, en comparación con el dogmático, sin duda soportará la adversidad más fácilmente, porque, fuera de estas cosas, no tiene, como tiene aquel, ninguna opinión aña-
167 dida. Pero sobre estas cuestiones se ha hablado ya con mayor precisión en las secciones dedicadas a la finalidad del escepticismo[127], y no es necesario

lo que ha sido ya expuesto otra vez relatar con detalle.[128]

En consecuencia, una vez que hemos dado cuenta de los bienes y los males, cuyas aporías se extienden prácticamente a todo el ámbito de la ética, pasemos tras esto a considerar si existe algún arte de vivir[129].

168 *Si existe algún arte de vivir*

Hemos mostrado ya suficientemente que es posible vivir una vida satisfactoria adoptando la suspensión del juicio sobre todas las cosas; pero nada nos impide examinar también de forma paralela la posición de los dogmáticos, por más que ya haya sido examinada en parte. Estos pro-

III 235; sobre este término y su relación con la tradición médico-filosófica empírica, *vid.* SPINELLI, *Contro gli etici...*, pág. 337.

[127] *Cf. P.* I 25-30 (aunque podría tratarse también de una referencia interna: *cf. supra*, § 144, con nuestra nota, y *vid.* BETT, *Ethicists...*, pág. 180).

[128] HOMERO, *Odisea* XII 453.

[129] Sobre el «arte de vivir» (τέχνη περὶ τὸν βίον) que pretenden enseñar los dogmáticos y que Sexto se propone demoler en la parte final de esta obra, *cf.* también *P.* III 239 ss. La expresión τέχνη περὶ τὸν βίον parece ser de origen estoico: *vid.* BETT, *Ethicists...*, pág. 185.

meten transmitir, en efecto, un cierto arte de vivir, y por ese 169
motivo decía Epicuro que «la filosofía es una actividad que,
mediante argumentos y razonamientos, nos procura la vida
feliz»[130], mientras que los estoicos afirman también abierta- 170
mente que «la sensatez, que es la ciencia de las cosas buenas, de
las malas y de las que no son ni buenas ni malas[131], es en realidad un arte de vivir, y quienes la han obtenido son los únicos que son bellos, los únicos que son ricos, los únicos que son sabios. En efecto, quien posee cosas de gran valor es rico, pero la virtud es una cosa de gran valor, y solo el sabio la posee; luego solo el sabio es rico. Y quien es digno de ser amado es bello, pero solo el sabio es digno de ser amado; luego solo el sabio es
bello»[132]. Tales promesas, claro, cautivan a los jóvenes con va- 171
nas esperanzas, pero de ningún modo son ciertas. Por eso Timón, en cierta ocasión, se burla de quienes prometen transmitir estas cosas llamándolos:

destructores de muchos preceptos que venden confianza,[133]

y a quienes les prestan oídos y acaban arrepintiéndose de las 172
penas inútiles con las que se atormentaron, los presenta en otro lugar con estas palabras:

[130] EPICURO, frag. 219 Usener (= 230 Arrighetti).

[131] Esta definición estoica de la «sensatez» (φρόνησις), parecida a la que se recoge en *M.* III 162 (= *SVF* III 274), se repite de forma idéntica *infra*, § 246; *vid.* también *SVF* III 262 y 266.

[132] *SVF* III 598.

[133] TIMÓN, *Burlas* (*Σίλλοι*), frag. 65 Di Marco (= *Supplementum Hellenisticum*, frag. 839). Como hacen RUSSO-INDELLI, SPINELLI, FLÜCKIGER y BETT (al igual que DI MARCO), adoptamos la conjetura de USENER, ἐλπιδοδῶται (literalmente «dadores de esperanza»), frente al extraño ἐπιδολωταί de los manuscritos, editado *inter cruces* por MUTSCHMANN.

Decía uno, gimiendo cual gimen los hombres mortales:
«¡Ay de mí! ¿Y ahora qué? ¿Qué sapiencia tendré en esta hora?
Que mi mente es escasa, y no tengo una pizca de luces.
Será vano, seguro, evitar la inminente ruina.
¡Una vez y mil veces bendito quien nada posee
sin haber malgastado en lecciones su hacienda al completo!
Era, empero, mi sino acabar noramala abatido
por funestas disputas, penurias y todas las cosas
que a los zánganos hombres mortales persiguen y acosan.[134]

173 Y la razón por la que esto es así podremos conocerla si atendemos a lo siguiente[135]. En efecto, el arte reputado como arte de vivir, y en virtud del cual suponen que se es feliz, no es uno, sino muchos y discordantes: uno es, por ejemplo, el de Epicuro, otro el de los estoicos, y otro distinto el de los peripatéticos. Por lo tanto, o bien hay que seguirlos todos por igual, o
174 bien uno solo, o bien ninguno. Y seguirlos todos es cosa imposible a causa del conflicto entre ellos, pues lo que este ordena como elegible, este otro lo prohíbe como rechazable, y no cabe
175 perseguir y evitar simultáneamente la misma cosa. Y si hay que seguir uno solo, entonces será uno cualquiera, el que sea, lo cual es imposible, pues equivale consecuentemente a querer seguirlos todos: en efecto, si hay que atenerse a este, ¿por qué a este más que a este otro, y viceversa? Queda, pues, decir que
176 se debe seguir el que se prejuzgue mejor. Ahora bien, o seguiremos el que sea prejuzgado mejor por otro arte, o el que sea prejuzgado mejor por sí mismo. Y si seguimos el que sea prejuzgado mejor por sí mismo, carecerá de credibilidad, o bien habrá que considerarlos todos dignos de crédito; porque si este, en la medida en que se ha prejuzgado mejor por sí mismo, es

[134] Timón, *Burlas* (*Σίλλοι*), frag. 66 Di Marco (= *Supplementum Hellenisticum*, frag. 840).

[135] Para los §§ 173-177, *cf. P.* III 182 y 239.

fiable, también los demás serán fiables, puesto que cada uno de ellos se ha prejuzgado mejor por sí mismo. Pero si seguimos el 177
que sea prejuzgado mejor por otro arte, también en este caso habrá que negarle de nuevo credibilidad; pues igual que este, en cuanto que discrepa de los demás, requiere de un juicio, así también el arte que lo enjuicia, en tanto que discrepa de los restantes métodos, requerirá de uno que lo enjuicie, y por esta misma razón no será un criterio fiable de aquel. Por tanto, si no cabe seguir todas las artes de vivir ni tampoco una sola, lo que queda es no seguir ninguna. Además, dado que, como dije an- 178
tes[136], las artes de vivir son muchas, quien presta su confianza solamente a una de ellas por fuerza ha de ser infeliz, no solo por las razones mencionadas anteriormente[137], sino también por la que se dirá conforme avance nuestro discurso. En efecto, cada uno de los hombres es dominado por una cierta pasión: así, o es amante de la riqueza, o del placer, o de la gloria[138]. Pero, siendo así, no puede ser apaciguado por ninguno de los métodos dogmáticos; antes bien, el amante de la riqueza [o de 179
la gloria][139] ve inflamado su deseo sobre todo con la filosofía peripatética, según la cual la riqueza [y la gloria] se incluye entre los bienes[140], y el amante del placer se enciende aún más

[136] *Cf.* § 173.

[137] Puede que Sexto aluda a los argumentos expuestos en §§ 110 ss., como piensan Bury y Russo-Indelli, pero lo cierto es que esta referencia no deja de plantear problemas, derivados probablemente del defectuoso encaje de esta última parte del párrafo en el contexto inmediatamente anterior: *vid.* al respecto Bett, *Ethicists...*, págs. 195 s.

[138] *Cf. supra*, § 120.

[139] Seguimos, con Russo-Indelli y Spinelli, la propuesta de Rüstow, quien elimina aquí el segundo miembro de la disyuntiva: «o [el amante] de la gloria» (ἢ φιλόδοξος), así como, más adelante, «y la gloria» (καὶ ἡ δόξα), por considerarlos fuera de lugar.

[140] *Cf. supra*, § 45.

con el método de Epicuro (pues, según este, el placer se revela como objetivo de la felicidad)[141], mientras que el amante de la gloria se precipita también a esta misma pasión con los argumentos estoicos, según los cuales el único bien es la virtud y
180 aquello que deriva de la virtud[142]. En todos los casos, pues, lo que los filósofos dogmáticos llaman ciencia de la vida es un baluarte de los males humanos, y no un remedio contra ellos[143].

Y aunque admitamos que existe un único arte de vivir, por ejemplo el estoico, y que este concita el acuerdo de todos, ni siquiera así lo aceptaremos, por el hecho de que trae consigo
181 numerosas y variadas calamidades. En efecto, si el arte de la vida, que es la sensatez, es una virtud, y la virtud solo la posee el sabio, entonces los estoicos, no siendo sabios, no poseerán sensatez ni arte de vivir alguno; y al no poseerlos, tampoco los enseñarán a los demás. Y si es que, según ellos[144], ningún arte puede tener consistencia real, tampoco el arte de vivir tendrá consistencia real; pero lo primero es cierto, luego tam-
182 bién lo segundo. Un arte, en efecto, es «un sistema de aprehensiones»[145], y una aprehensión es «un asentimiento a una representación aprehensiva»[146]. Pero no existe ninguna representación aprehensiva, por el hecho de que ni todas las representaciones son realmente aprehensivas (pues están en con-

[141] Este testimonio no aparece recogido en las recopilaciones epicúreas de Usener y de Arrighetti.

[142] *Cf. supra*, § 76.

[143] Para los §§ 180-183, *cf. P.* III 240-242.

[144] Como señalan Spinelli, *Contro gli etici...*, pág. 351 s., y Bett, *Ethicists...*, pág. 199, esta expresión tiene un claro matiz subjetivo: no es que los estoicos digan que «ningún arte puede tener consistencia real», sino que, según la interpretación de Sexto, estos se verían abocados a sostener tal idea.

[145] *SVF* II 97. Esta definición de «arte» (τέχνη), que remonta probablemente al estoico Zenón, se recoge por extenso en *M.* II 10 (= *SVF* I 73).

[146] *Cf. D.* I 153; II 397.

flicto) ni alguna en particular lo es, debido a la imposibilidad de discriminar entre ellas. Y si no existe una representación aprehensiva, tampoco habrá un asentimiento a ella, y, de este modo, tampoco una aprehensión. Y no habiendo una aprehensión, tampoco existirá un sistema de aprehensiones, es decir, un arte. De lo cual se sigue que tampoco existe ningún arte de vivir.

Además de esto, la representación aprehensiva, según los 183 estoicos[147], se juzga que es aprehensiva por el hecho de que se genera a partir de un objeto existente y de acuerdo con ese mismo objeto existente, a modo de impresión y grabado[148]; y el objeto existente se comprueba que es existente por el hecho de que activa una representación aprehensiva. Pero si, para que la representación aprehensiva pueda ser juzgada, debe reconocerse el objeto existente, y, para que este sea aprehendido, la representación aprehensiva debe ser firme, y ninguna de las dos cosas es fiable a causa de la otra, entonces, dado que la representación aprehensiva es incognoscible, también queda eliminado el arte, que es un sistema de aprehensiones.

Y si la ciencia de la vida, o sea la sensatez, es capaz de con- 184 templar tanto los bienes como los males como las cosas que no son ni bienes ni males[149], entonces o es distinta de los bienes de los que se dice que es ciencia, o es ella misma el bien, según afirman algunos de ellos al definirlo: «el bien es la virtud o lo que participa de la virtud»[150]. Y si es distinta respecto de los 185

[147] *SVF* II 97.

[148] *Cf. D.* I 248; 255; 402; 410; 426; II 86.

[149] *Cf. supra*, § 170.

[150] La misma definición aparece en § 76, atribuida igualmente de manera anónima a «algunos». Es de suponer que Sexto se refiera en ambos casos a los estoicos, como piensan BURY y RUSSO-INDELLI (quienes, sin embargo, remiten erróneamente a § 22, donde se discute una definición del bien de clara procedencia estoica pero distinta a esta) y también SPINELLI, *Contro gli etici*..., pág. 355; por el contrario, BETT (*Ethicists*..., pág. 203), basándose en el tenor general de

bienes de los que se dice ciencia, no será una ciencia en absoluto; pues toda ciencia es un conocimiento de ciertas cosas existentes, pero ya mostramos anteriormente que los bienes y los males son inexistentes[151], de manera que no habrá una ciencia de
186 los bienes y los males. Y si ella misma es un bien y se pretende que sea ciencia de los bienes, será ciencia de sí misma, lo cual es, una vez más, absurdo. Porque las cosas de las que hay una ciencia, se conciben antes que la ciencia. Por ejemplo, la medicina se dice que es la ciencia de las cosas sanas, de las enfermas y de las que no son ni lo uno ni lo otro; pero las cosas sanas y las enfermas preexisten a la medicina y la preceden. Un ejemplo más: la música es la ciencia de las cosas armónicas e inarmónicas, rítmicas y arrítmicas; pero la música no existe antes que
187 estas cosas. Igualmente, los propios estoicos afirmaron que «la dialéctica es la ciencia de las cosas verdaderas, de las falsas y de las que no son ni verdaderas ni falsas»[152]; por consiguiente, las cosas verdaderas, las falsas y las que no son ni verdaderas ni falsas preexisten a la dialéctica. Así pues, si la sensatez es la ciencia de sí misma, ha de preexistir a sí misma; pero nada puede preexistir a sí mismo; por lo tanto, tampoco de este modo puede decirse que exista alguna ciencia de la vida.

188 Además[153], todo arte y toda ciencia realmente existente se aprehende a partir de las acciones[154] artísticas y científicas a las

---

la argumentación, piensa que debe aludir a otros oponentes dogmáticos distintos de los estoicos.

[151] En §§ 42-109.

[152] *SVF* II 123. La misma definición, atribuida a Posidonio por Diógenes Laercio (VII 62), aparece también en *P.* II 94 y 247.

[153] Los §§ 188-196 son paralelos a *P.* III 245-249; *cf.* también *P.* III 200 ss., donde se alude a algunos de los ejemplos de Zenón y Crisipo citados en §§ 190-194.

[154] Para la traducción, aquí y en §§ 197 ss., del término ἔργον como «acción», antes que «obra», «producto», etc., atendemos a las atinadas considera-

que da lugar: la medicina, por ejemplo, a partir de los actos médicos, la citarística a partir de la actividad de tocar la cítara, y así también la pintura, la escultura y todas las artes similares. Pero precisamente el arte que se considera orientado hacia la vida no tiene ninguna actividad que resulte de él, como vamos a establecer; luego no existe un arte de vivir. Así, entre las mu- 189
chas cosas que han dicho los estoicos acerca de la educación de los niños y el respeto a los padres, al igual que sobre la piedad hacia los difuntos, elegiremos unos pocos casos de cada aspecto, a modo de ejemplo, y los propondremos para sostener nuestra impugnación[155].

Pues bien, respecto a la educación de los niños, Zenón, el 190
fundador de la escuela, expone en sus *Diatribas* cosas como estas: «Poseer al favorito[156] ni más ni menos que al no favorito, y a hembras ni más ni menos que a machos; pues lo conveniente no es distinto para el favorito que para el no favorito, ni para hembras que para machos, sino que les convienen las mismas cosas»[157]. Y también: «—¿Has poseído a tu amado? —No. —¿Es que no deseaste poseerlo? —Sí, por supuesto. —¿Pero

---

ciones de BETT, *Ethicists...*, págs. 210-211.

[155] Sobre las citas de Zenón y Crisipo incluidas a continuación por Sexto, cuya fuente parece haber sido el oscuro escéptico Casio (*vid.* DIÓGENES LAERCIO, VII 32-34), y en general sobre la relación de §§ 189-196 con el desarrollo argumental de esta sección, *vid.* SPINELLI, *Contro gli etici...*, págs. 355-359, y BETT, *Ethicists...*, págs. 206-210.

[156] Traducimos así el término παιδικά (de παῖς, «niño, muchacho»), que, al igual que su sinónimo ἐρώμενος, «amado», utilizado en la siguiente cita, designa al miembro de menor edad en una relación homosexual pederástica. Del mismo modo, el verbo διαμηρίζειν, que traducimos, en esta cita y también en la siguiente, por «poseer», significa literalmente «abrir de piernas», «hacerlo entre las piernas», y a menudo alude al coito intercrural, representado con frecuencia en las vasijas griegas de época arcaica y clásica con escenas de pederastia.

[157] *SVF* I 250.

deseaste que se te ofreciese, o temiste pedírselo? —No, por
Zeus. —¿Pero se lo pediste? —Sí, por supuesto. —¿Y no se te
191 sometió? —Pues no»[158]. Por lo que toca al respeto hacia los pa-
dres, podría citarse la serie de habladurías propagadas por estos
sobre el incesto con la madre. El propio Zenón, tras exponer lo
que se cuenta sobre Yocasta y Edipo[159], afirma que no hubo
nada horrendo en que este se restregara[160] con su madre: «Si
hubiera debido darle friegas con las manos en el cuerpo por es-
tar enferma, nada vergonzoso habría habido en ello; ¿qué hubo
de vergonzoso, entonces, si, restregándola con otra parte del
cuerpo, le procuraba placer, calmaba su dolor y engendraba hi-
192 jos nobles de su madre?»[161]. Por su parte, Crisipo en la *Repúbli-
ca* dice literalmente así: «Me parece que estas cosas se pueden
tratar también del siguiente modo, tal como ahora es costumbre
no mala entre muchos pueblos: que la madre tenga hijos con su
hijo, y el padre con su hija, y el hermano con su hermana»[162]. Un
ejemplo, en fin, de la piedad de estos hacia los difuntos podría
ser la serie de recomendaciones sobre la antropofagia: conside-
ran válido, en efecto, no solo comerse a los muertos, sino tam-
bién las propias carnes, en el caso de que alguna parte del cuer-
193 po resulte amputada. En *Sobre la justicia* dice Crisipo así: «Y si
fuera amputada alguna parte de un miembro apta para servir de

---

[158] *SVF* I 251.

[159] Según el conocido mito, Edipo, ignorante de sus lazos familiares por haber sido abandonado al nacer, llegaría a matar a su padre y a casarse con su madre Yocasta.

[160] El verbo τρίβειν («frotar, restregar, dar friegas») tiene a menudo un evidente sentido sexual, referido habitualmente a masturbación, pero también, como en este caso, a cópula.

[161] *SVF* I 256; *cf. P.* III 205: «Zenón de Citio dice incluso que no está fuera de lugar restregar el sexo (τὸ μόριον τρῖψαι) de la madre con el propio sexo, del mismo modo que nadie diría que es malo frotar con la mano cualquier otra parte de su cuerpo».

[162] *SVF* III 745.

alimento, no enterrarla ni tirarla de ningún modo, sino consumirla, a fin de que se convierta en otra parte de nuestro cuerpo»[163]. Y en su tratado *Sobre las acciones apropiadas*, al tratar 194
acerca de la sepultura de los padres, dice expresamente: «Cuando mueren los padres, hay que darles la más simple sepultura, en la idea de que el cuerpo, como las uñas y los cabellos, no es nada para nosotros, ni tenemos necesidad del cuidado y la atención que se presta a tales cosas. Por ello, si sus carnes son útiles como alimento, serán consumidas, al igual que los propios miembros (por ejemplo, si se amputa un pie, convendría servirse de él, y también de las partes semejantes); pero si sus carnes no son útiles, o las enterrarán y dejarán la lápida, o las incinerarán y esparcirán la ceniza, o las arrojarán bien lejos y no les prestarán ninguna atención, como a las uñas y los cabellos»[164].

Esto es lo que dicen los estoicos, pero contra ellos hay que 195
introducir a continuación la siguiente argumentación. O bien recomiendan obrar así en estas cuestiones con la idea de que los jóvenes lo pondrán en práctica, o bien con la idea de que no lo pondrán en práctica. Pero con la idea de que lo pondrán en práctica no puede ser de ningún modo, pues las leyes lo prohíben, a menos que debamos vivir entre lestrigones y cíclopes, entre los cuales es lícito

carne humana comer y con ella beber leche pura.[165]

Y si es con la idea de que no lo pondrán en práctica, enton- 196
ces el arte de vivir resulta superfluo, pues es imposible su práctica. En efecto, igual que en un pueblo de ciegos es inútil la

---

[163] *SVF* III 748.

[164] *SVF* III 752.

[165] Homero, *Odisea* IX 297 (con leves modificaciones para encajarlo en la sintaxis de la frase).

pintura (pues se trata de un arte propio de gentes que ven), y del mismo modo que en una ciudad de sordos el arte de tocar la cítara no tiene ningún valor (pues sólo deleita a quienes oyen), así también el arte de vivir no tiene ninguna utilidad para quienes no pueden servirse de él.

197 Además[166], todo arte, ya sea teórico, como la geometría y la astronomía, o práctico, como el arte militar, o productivo, como la pintura y la escultura[167], posee una acción propia mediante la cual se diferencia de las demás actitudes[168], en cambio de la sensatez no existe una acción propia, como voy a establecer; luego
198 la sensatez no es un arte de vivir. En efecto, igual que lo que es común al músico y al que no es músico no es musical, y lo que es común al gramático y al que no es gramático no es gramatical, así también, en general, lo que es común al artista y al que no es artista no es artístico. De ahí también que lo que es común al sensato y al insensato no pueda ser una acción propia de la
199 sensatez. Pero, de hecho, toda acción que parece realizar el sensato se encuentra que es una acción común también a quien no es sensato; por ejemplo, si consideramos como acción del sensato el hecho de honrar a los padres, o el de devolver un dinero en depósito a quienes nos lo han confiado[169], o cualquier otra cosa similar, encontraremos que quienes no son virtuosos hacen también alguna de estas cosas. De manera que no hay nin-

[166] Los §§ 197-199 son paralelos a *P.* III 243.

[167] Según SPINELLI, *Contro gli etici...*, pág. 363, esta tripartición «sigue verosímilmente esquemas aristotélico-peripatéticos»; pero lo cierto es que, como señala Bett, *Ethicists...*, pág. 212, el propio ARISTÓTELES (*Ética nicomáquea*, VI 4 [1140a 1-22]) limitaba el arte a la esfera productiva.

[168] El término es διάθεσις, «disposición» psicofísica, que en otros lugares traducimos como «condición».

[169] La devolución de un depósito como ejemplo de «acción común» (κοινὸν ἔργον) al sensato y al insensato aparece también en CICERÓN, *Fin.* III 18, 59 (= *SVF* III 498).

guna acción propia del sabio, mediante la cual se diferencie de quienes no son sabios. Y si esto es así, tampoco la sensatez será un arte de vivir, dado que no hay ninguna acción de carácter artístico que le sea propia.

No obstante[170], ⟨algunos⟩[171] replican a esto diciendo que to- 200
das las acciones son comunes a todos, sí, pero que se distinguen por el hecho de provenir de una condición artística o de una no artística. Así, el cuidar de los padres, y en general el honrar a los padres, no es una acción propia del hombre virtuoso, sino que lo
propio del virtuoso consiste en obrar así desde la sensatez; y lo 201
mismo que el curar es cosa común al médico y al lego, mientras que curar con un acto médico es algo propio de quien tiene ese arte, así también el honrar a los padres es cosa común al virtuoso y al no virtuoso, mientras que honrar a los padres desde la sensatez es algo propio del sabio; en consecuencia, el sabio posee también un arte de vivir, cuya acción propia es el hecho de llevar
a cabo cada uno de sus actos desde una condición óptima. Pero 202
quienes se sirven de esta réplica parecen hacer oídos sordos a la cuestión planteada y afirmar cualquier cosa antes que responder a ella. En efecto, mientras que nosotros mostramos claramente que no hay ninguna acción propia del que es sensato mediante la

[170] Desde aquí hasta el final del § 201 constituye el frag. *SVF* III 516.

[171] Adoptamos aquí la inserción sugerida con dudas por HEINTZ, que aclararía la referencia a «otros» (ἄλλοι) de § 206. SPINELLI afirma que «debería tomarse seriamente en consideración» (*Contro gli etici...*, pág. 366), aunque no la asume en su edición, mientras que BETT la rechaza argumentando que la posible inconsistencia con § 206 «no es severa» (*Ethicists...*, pág. 211). Pero el añadido de HEINTZ nos parece totalmente oportuno y necesario no solo por el paralelo con el mencionado parágrafo, sino también a la vista de la construcción de participio «quienes se sirven» (οἱ ... χρώμενοι), en el § 202, porque si esta se refiriera en general a los estoicos, y no a «algunos» estoicos, lo normal sería encontrar el participio sin sustantivar (χρώμενοι), funcionando como predicativo del sujeto (implícito en tal caso) de «parecen» (ἐοίκασι).

cual se diferencie de los que no lo son, sino que todo lo que este realiza lo realizan también los no virtuosos, estos, en cambio, han sido incapaces de rebatir esta objeción, y se salen por la tangente afirmando que la acción común procede unas veces de
203 una condición sensata y otras de una condición depravada. Lo cual, por una parte, no constituye una demostración de que no existe una acción común a los sensatos y a los que no lo son, y, por otra, requiere a su vez una demostración, dado que uno podría preguntarse, obviamente, cómo distinguiremos cuándo proceden tales acciones de una condición sensata y cuándo no, puesto que las propias acciones comunes, en la medida en que son
204 comunes, no lo aclaran. De ahí que incluso el ejemplo que aducen de la medicina[172] se revele más bien en su contra. En efecto, cuando afirman que el curar, siendo cosa común al médico y al que no es médico, es algo que distingue a quien posee ese arte desde el momento en que tal acción se lleva a cabo siguiendo los procedimientos médicos, entonces o bien saben en qué se diferencia lo realizado por el médico de lo realizado por el lego (por ejemplo en hacerlo con rapidez y sin dolor, de manera ordenada y con calidad), o no lo saben, sino que suponen que todas esas
205 cosas son comunes a la gente corriente. Y si lo saben, automáticamente reconocen la existencia manifiesta de una cierta acción propia del médico, y en consecuencia deberían enseñar, partiendo de aquí, que existe también una cierta acción propia del sabio, mediante la cual se diferenciará del no sabio. Pero si no lo saben y han de decir que lo que realiza el médico también lo realiza el lego, entonces eliminarán la acción propia del médico, y dado que, a juzgar por las apariencias, no hay posibilidad de discriminar entre las acciones realizadas, no distinguirán a quien posee el arte de quien no lo posee, ni distinguirán lo efectuado desde una condición artística de lo efectuado desde una no artís-

[172] *Cf. supra*, § 201.

tica, debido al hecho de que no es posible reconocer por sí misma la condición [no manifiesta][173] de cada individuo, puesto que no es manifiesta. Por tanto, no les beneficia en nada admitir que 206 las acciones realizadas por el sabio y las realizadas por el no sabio son comunes a ambos, pero que se diferencian por el hecho de que ora provienen de una condición sensata, ora de una condición insensata.

Hay otros, sin embargo[174], que piensan que tales acciones se distinguen por medio de la constancia y el orden. En efecto, al 207 igual que en las artes comunes es propio del artista hacer cierta cosa de una manera ordenada y ser constante en sus resultados (pues una persona corriente podría tal vez realizar la acción del artista, pero lo haría raramente y no siempre, ni de manera uniforme y del mismo modo), así también afirman que es obra del sensato mantener la constancia en las buenas acciones, y del insensato lo contrario. Pero es evidente que, en la cuestión que te- 208 nemos entre manos, tampoco estos adoptan una postura acorde con la naturaleza de las cosas. Y es que la existencia de un cierto orden vital expresado de manera precisa en virtud de una razón artística se asemeja más bien a un piadoso deseo. Porque ningún hombre, al adaptarse a las diferentes y variadas circunstancias que se le presentan, puede nunca mantener el mismo orden, y mucho menos quien posee sensatez, pues es consciente de la inestabilidad de la fortuna y de la inseguridad de las circunstancias. Además, si el sensato tuviese un orden vital úni- 209 co y definido, a partir de ese indicio sería reconocido claramente como tal incluso por los no sensatos; pero es evidente que

[173] Seguimos, con BURY, RUSSO-INDELLI y SPINELLI, la sugerencia de HEINTZ de eliminar por redundante esta primera aparición en la frase del adjetivo «no manifiesta» (ἀφανῆ); BETT, sin embargo, ve innecesaria esta supresión (*Ethicists*..., pág. 212).

[174] *Cf. SVF* III 516. La argumentación de este párrafo (hasta el final de § 209) es paralela a *P.* III 244.

estos no lo reconocen como tal; por tanto, tampoco por el orden en sus acciones puede conocerse al sensato. En consecuencia, si todo arte se manifiesta a partir de las acciones que le son propias, pero de la sensatez no existe ninguna acción propia a partir de la cual se manifieste, entonces la sensatez no puede ser un arte de vivir.

210 Por otra parte[175], si la sensatez fuera un arte de vivir, no beneficiaría a ningún otro más que al sabio que la posee, al permitirle el dominio[176] de sus impulsos hacia lo bueno y de sus rechazos de lo malo[177]. Pero lo cierto es que la sensatez no beneficia al sabio, como vamos a establecer; luego no es un arte
211 de vivir. En efecto, el sabio, de quien se dice que es capaz de dominarse, es calificado como tal o bien en el sentido de que no viene a dar en ningún impulso hacia lo malo ni en ningún rechazo de lo bueno, o bien en el sentido de que tiene impulsos perversos, pero los domina por medio de la razón. Pero por no venir a dar en juicios perversos no podrá decirse que sea capaz de
212 dominarse, pues difícilmente podrá dominar lo que no tiene. Y al igual que nadie diría que el eunuco es capaz de dominarse frente a la relación sexual, ni que quien padece del estómago es capaz de dominarse frente a los placeres de la comida (pues en estos individuos no nace absolutamente ningún deseo por tales cosas que los mueva a controlarse y resistir ese deseo), del mismo modo tampoco debe decirse que el sabio es capaz de domi-

---

[175] La argumentación de §§ 210-215 es paralela a la de *P*. III 274-277.

[176] El término es ἐγκράτεια, que en otros lugares hemos traducido por «continencia»; *cf*. la definición de esta virtud estoica recogida por Sexto en *D*. III 153.

[177] Siguiendo las atinadas observaciones de BETT, *Ethicists*..., págs. 220 s., restablecemos aquí la lectura manuscrita, en la que MUTSCHMANN, adoptando la sugerencia de HEINTZ, alteraba el orden de los sustantivos «lo bueno y ... lo malo» para adecuarlo al que aparece en el parágrafo siguiente («lo malo ni... lo bueno»).

narse, por el hecho de que en él no surge aquello que habría de
ser capaz de dominar. Y si sostienen, en cambio, que el sabio es 213
capaz de dominarse en el sentido de que viene a dar en juicios perversos, pero los vence por medio de la razón, concederán en primer lugar que la sensatez no ha ayudado en nada al sabio, que en esa situación está envuelto en zozobras y necesita ayuda, y, en segundo lugar, que este se revela más desdichado incluso
que los necios. Porque, en tanto que siente apetencia por algo, 214
seguro que está inquieto, y en tanto que la reprime por medio de la razón, mantiene el mal dentro de sí mismo y, por ello, se inquieta más que el necio, que ya no sufre por esto; pues el necio, en tanto que siente apetencia, se inquieta, pero en tanto que
consigue lo que desea, afloja y detiene la inquietud. Por lo tan- 215
to, en cuanto se refiere a la sensatez, el sabio no es dueño de sí mismo, o, en caso de serlo, resulta el más desdichado de todos los hombres. Pero si cada arte beneficia sobre todo a quien lo posee, y se ha mostrado que el que pretende ser el arte de vivir no beneficia a quien lo posee, entonces hay que afirmar que no existe ningún arte de vivir.

Si el arte de vivir es enseñable

Al probar, pues, la inexistencia de un 216
arte de vivir se ha probado también virtualmente la imposibilidad de enseñarlo, pues no cabe aprendizaje de aquello que no existe. No obstante, concedamos generosamente su existencia real y enseñemos que no es enseñable.

Bien, entre los filósofos son muchos y variados los discur- 217
sos acerca del aprendizaje; nosotros, sin embargo, vamos a seleccionar y exponer los más importantes, de los cuales, entre los escépticos, unos se dirigen de forma más general a concluir la inexistencia de aprendizaje, mientras que otros tratan más específicamente de la sensatez misma. Pero vayamos por

orden y examinemos primero las impugnaciones más generales.

218 Pues bien[178], para todo aprendizaje debe acordarse la cosa que se enseña, la persona que enseña y la que aprende, y la forma del aprendizaje. Pero sobre ninguno de estos puntos hay acuerdo, como vamos a mostrar; luego no existe ningún aprendizaje. Y puesto que hemos mencionado en primer lugar la cosa que se enseña, debemos comenzar poniendo de relieve las difi-
219 cultades que se plantean a este respecto. Así[179], si se enseña alguna cosa, o bien se enseña lo que existe o lo que no existe. Pero ni se enseña lo que existe, como vamos a mostrar, ni lo que no existe, como vamos a explicar; luego ninguna cosa se enseña. Desde luego, lo que no existe no se enseña, pues no le acon-
220 tece nada, en consecuencia tampoco el ser enseñado. Por otra parte, si se enseña lo que no existe, lo que no existe será verdadero, pues el aprendizaje lo es de cosas verdaderas. Pero si lo que no existe es verdadero, inmediatamente se convertirá también en realmente existente: de hecho, los estoicos afirman que «es verdadero lo que tiene existencia real y se opone a algo»[180]. Pero es absurdo que lo que no existe sea realmente existente; luego lo que no existe no se enseña. Ciertamente, lo enseñado se enseña porque activa una representación mental, pero lo que no existe no puede activar una representación; luego lo que no
221 existe no es enseñable. Además de esto, si se enseña lo que no existe, nada verdadero se enseña, pues lo verdadero forma parte de las cosas que existen y son reales. Y si nada verdadero se enseña, todo lo que se enseña es falso. Pero es obviamente absurdo que todo lo que se enseña sea falso; por tanto lo que no existe no se enseña. Es más, si se enseña lo que no existe, se

[178] Para el § 218, *cf. M.* I 9 y *P.* III 252.

[179] Los §§ 219-223 son paralelos a *M.* I 10-14 y *P.* III 256-258.

[180] *Cf. D.* II 10 (= *SVF* II 195).

enseña o bien en tanto que no existente o bien en función de alguna otra cosa. Ahora bien, en tanto que no existente no se enseña, porque, si se enseña lo que no existe en tanto que no existente, no se enseñará nada existente, lo cual es absurdo. Y, desde luego, tampoco en función de alguna otra cosa, porque esa otra cosa existe, pero lo que no existe, no. En consecuencia, lo que no existe no puede enseñarse. Queda, pues, por decir 222
que se enseña lo que existe; pero vamos a mostrar igualmente que esto es algo imposible. En efecto, si se enseña lo que existe, se enseña o bien en tanto que existente o bien en función de alguna otra cosa. Y si se enseña en tanto que existente, no habrá nada que no sea enseñable; pero si no hay ninguna cosa existente que no sea enseñable, obviamente tampoco habrá nada que se enseñe, pues debe haber algo enseñable para que a partir de ello se produzca el aprendizaje. De manera que lo existente no puede enseñarse en tanto que existente. Y, desde luego, tampoco en 223
función de alguna otra cosa, pues lo que existe no tiene ningún atributo que no sea existente, sino que todos sus atributos son existentes. De manera que si lo que existe no se enseña en tanto que existente, tampoco se enseñará en función de otra cosa, pues esa otra cosa, cualquiera que sea, al ser un atributo suyo, es existente. Por tanto, si no se enseña ni lo que existe ni lo que no existe, y fuera de estas no hay ninguna otra alternativa, entonces ninguna de las cosas que existen se enseña.

Por otra parte[181], puesto que, entre los «algos»[182], unos son 224
corpóreos y otros incorpóreos, si se enseña algo se enseña o bien lo corpóreo o bien lo incorpóreo; pero no se enseña ni lo corpóreo ni lo incorpóreo: luego no se enseña nada. Lo corpóreo, efectivamente, no se enseña, sobre todo según los estoicos, pues para estos las cosas enseñadas son enunciados, pero los

---

[181] Los §§ 224-231 son paralelos a *M.* I 19-29 y *P.* III 254-255.

[182] Para este concepto estoico, *cf. D.* IV 234.

225 enunciados no son corpóreos[183]. Además, si lo corpóreo no es sensible ni inteligible, entonces no se enseña lo corpóreo; pues lo enseñado debe ser o sensible o inteligible, y si no es ni lo uno ni lo otro, no se enseña. Y que lo corpóreo no es ni sensible ni inteligible lo hemos dejado establecido en nuestros tratados
226 *Contra los físicos*[184]. En efecto, ya sea lo corpóreo una «agrupación» de tamaño, forma y resistencia, como afirma Epicuro[185], o bien aquello que posee las tres dimensiones junto con resistencia[186], puesto que captar todo aquello que viene captado por conjunción de diversos elementos no es propio de la sensación irracional, sino de una cierta capacidad racional, lo corpóreo no
227 formará parte de las cosas sensibles. Y aunque fuera realmente sensible, resultaría una vez más inenseñable, pues ninguna de las cosas sensibles se enseña: por ejemplo, nadie aprende a ver el color blanco, ni a gustar el sabor dulce, ni a oler el aroma de algo, ni a sentir frío ni calor por algo[187], sino que la percepción de todas estas cosas es inenseñable. Por tanto, ni lo corpóreo es sensible ni, aunque fuera realmente sensible, sería por ello en-
228 señable. Y, desde luego, tampoco puede enseñarse entendiéndolo como inteligible. Porque si un cuerpo no consiste en la longitud por sí sola ni en la anchura ni en la profundidad, sino en el compuesto de todos estos elementos, entonces, dado que todos ellos son incorpóreos, deberemos concebir su agrupa-

[183] *SVF* II 170. Sobre la incorporeidad de los «enunciados» (λεκτά) estoicos, *cf. D.* II 12.

[184] *Cf. D.* III 437-439; no obstante, la referencia resulta un tanto imprecisa: *vid.* al respecto BETT, *Ethicists...*, págs. 234 s.

[185] Frag. 275 Usener; *cf. D.* IV 240 y 257; *M.* I 21.

[186] Esta segunda definición de «lo corpóreo» (τὸ σῶμα, literalmente «el cuerpo») se considera también epicúrea en *M.* I 21, pero otras fuentes la atribuyen a los estoicos: *vid.* BETT, *Ethicists...*, pág. 235.

[187] Ejemplos similares se utilizan en *D.* II 203 para demostrar que el signo no puede ser sensible, puesto que es enseñable, y lo sensible no es enseñable.

miento también como algo incorpóreo, y no como algo corpóreo; y por esta razón, lo corpóreo es también inenseñable. Ade- 229
más, entre las cosas corpóreas, unas son sensibles y otras inteligibles, razón por la cual, si se enseña lo corpóreo, o se enseña lo corpóreo sensible o lo corpóreo inteligible. Pero ni se enseña lo corpóreo sensible, por el hecho de que es manifiesto y evidente por sí mismo para todos, ni lo corpóreo inteligible, a causa de su incertidumbre y de la polémica, hasta ahora no resuelta, en torno a ello, dado que unos lo consideran indivisible y otros divisible, y unos dicen que carece de partes y es un elemento mínimo, mientras que otros consideran que tiene partes y que se puede dividir hasta el infinito[188]. Luego lo corpóreo no es enseñable. Pero tampoco lo es, desde luego, lo incorpóreo. 230
Porque esto se identifica o bien con una idea platónica[189], o bien con el enunciado de los estoicos[190], o bien con el vacío o el espacio o el tiempo o cualquier otra cosa similar. Pero sea de esto lo que sea, su sustancia real está todavía en cuestión y sujeta a una polémica aún no resuelta; y es completamente absurdo que 231
se enseñe como incuestionable lo que aún está sujeto a contro-

[188] La mayoría de los estudiosos ven aquí una referencia a las opiniones de epicúreos (por debajo del nivel de percepción sensible, el cuerpo es indivisible —ἄτομον— y está constituido por partículas elementales mínimas no seccionables) y de estoicos (el cuerpo es infinitamente divisible en partes). Bett, sin embargo, con excesiva suspicacia y escaso fundamento, en nuestra opinión, piensa que la cuestión no es tan simple, y sospecha que en el pasaje hay «una cierta confusión de Sexto o de su fuente» (*Ethicists...*, págs. 237 s.).

[189] Que las ideas platónicas son incorpóreas se ha dicho ya en *D.* III 364 y IV 258; *cf.*, en este sentido, Platón, *Simposio* 211a y *República* 476a, si bien lo cierto es que, como señala Bett, *Ethicists...*, pág. 238, Platón utilizó raramente el término «incorpóreo» (ἀσώματος) en conexión con las ideas.

[190] *Cf. supra*, § 224, con nuestra nota al respecto. El «enunciado» (λεκτόν), junto con el vacío, el espacio y el tiempo, mencionados a continuación, constituían los cuatro «incorpóreos» (ἀσώματα) tradicionalmente admitidos por los estoicos: *cf. D.* IV 218.

versia. Pero si, de las cosas que existen, unas son corpóreas y otras incorpóreas, y se ha mostrado que ninguna de ellas se enseña, entonces no hay nada que se enseñe.

232 Por otra parte[191], si se enseña algo, o es verdadero o es falso. Y falso no es, como resulta de por sí evidente, mientras que, si es verdadero, está sujeto a aporía, como hemos mostrado en la sección sobre el criterio[192], y no hay aprendizaje de
233 cosas sujetas a aporía; luego lo que se enseña no existe. Además de esto, lo que se enseña es o bien algo técnico o bien no técnico. Pero algo no técnico no es, pues algo así no requeriría de aprendizaje, mientras que si es algo técnico, o bien es algo evidente de por sí o bien es algo no evidente; y si es evidente de por sí, no es algo técnico ni enseñable, mientras que si no es evidente, su propio carácter no evidente hace que no resulte enseñable.

234 A partir de estas consideraciones, pues[193], se establece la inviabilidad de la cosa que se enseña, y con ello quedan anuladas igualmente la persona que enseña, porque no tendrá nada que enseñar, y la que aprende, porque no tendrá nada que aprender. Pero en su caso concreto también será posible, y no
235 en menor medida, poner de relieve aporías similares. En efecto, si existe alguien que enseña y existe alguien que aprende, o bien el experto enseñará al experto o el inexperto al inexperto, o inversamente el experto al inexperto o el inexperto al experto. Pero el inexperto no puede enseñar al inexperto, como tampoco el ciego puede guiar al ciego, ni el experto al experto, pues seguro que no tiene nada que enseñarle. Ni, desde luego, puede el inexperto enseñar al experto, como tampoco puede el

---

[191] Los §§ 232-233 son paralelos a *P.* III 253 y *M.* I 29-30.

[192] Sexto se refiere probablemente a *D.* I, dedicado en su totalidad a demoler la idea de que exista un criterio de verdad.

[193] Los §§ 234-238 son paralelos a *P.* III 259-265 y *M.* I 31-35.

ciego guiar al que ve, porque el lego no vale para los principios técnicos, y por eso no es apto para enseñar[194]. Queda, pues, 236
decir que el experto enseña al lego, lo cual entra de nuevo en el terreno de lo imposible. En efecto, por lo que respecta al experto, ya hemos puesto de relieve su inviabilidad junto con la de los principios de su arte, y en cuanto al inexperto, si es ense- 237
ñado y se convierte en experto, o bien se convierte en experto cuando es inexperto, o bien cuando es experto; pero ni cuando es inexperto puede convertirse en experto, ni cuando es experto se convierte en experto, sino que ya lo es. Y es lógico, porque 238
el inexperto se asemeja a quien es ciego o sordo de nacimiento, y del mismo modo que ni el ciego de nacimiento alcanza a concebir los colores[195] ni el sordo de nacimiento alcanza a concebir los sonidos, así también el inexperto, en la medida en que es inexperto, impedido como está para la percepción de los principios técnicos, no puede tener conocimiento de estas cosas. El experto, en cambio, ya no es enseñado, sino que está enseñado.

Y, por descontado[196], igual que estas cosas son inviables, así 239
también lo es la forma del aprendizaje. Este, en efecto, se realiza o mediante evidencia sensible o mediante lenguaje. Pero no se realiza ni mediante evidencia sensible ni mediante lenguaje, como vamos a establecer; de manera que tampoco la forma del aprendizaje se ve libre de aporías. El aprendizaje, efectivamen- 240
te, no se realiza mediante evidencia sensible, toda vez que la evidencia sensible es propia de las cosas que se muestran. Pero lo susceptible de ser mostrado es manifiesto, y lo manifiesto, en

---

194 Para la relación de este pasaje con la argumentación similar desarrollada en *D.* I 55 y atribuida a Anacarsis, *vid.* las consideraciones de SPINELLI, *Contro gli etici...*, págs. 390 s., y BETT, *Ethicists...*, pág. 241.

195 *Cf. D.* III 163.

196 Los §§ 239-243 son paralelos a *P.* III 266-268 y *M.* I 36-38.

tanto que se manifiesta, es perceptible para todos por igual, y lo que es perceptible para todos por igual no es enseñable; luego aquello que se muestra mediante evidencia sensible no es ense-
241 ñable. Y, desde luego, tampoco se enseña nada mediante el lenguaje. Porque o el lenguaje significa algo, o no significa ninguna cosa. Pero si no significa ninguna cosa, tampoco será maestro de nada. Y si significa algo, o lo significa por naturaleza o por convención. Y por naturaleza no lo significa[197], pues no todos
242 entienden a todos, griegos a bárbaros y bárbaros a griegos. Y si lo significa por convención, es evidente que quienes han aprehendido previamente los objetos con los que se corresponden las palabras, no se apercibirán de aquellos por aprender gracias a estas lo que ignoraban, sino por rememorar y renovar el recuerdo de lo que ya sabían, mientras que quienes tienen necesidad de aprender lo que ignoran y desconocen los objetos con los que las palabras se corresponden, no se apercibirán de nada.
243 En consecuencia, si no existe ni la cosa que se enseña, ni la persona que enseña, ni la que aprende, ni la forma del aprendizaje, tampoco existe aprendizaje.

De este modo, pues[198], es como más comúnmente se argumenta por parte de los escépticos en relación con la no existencia de aprendizaje; pero es posible transferir también estas apo-
244 rías al llamado arte de vivir. Así, o bien el sensato se lo enseñará al sensato, o el insensato al insensato, o el insensato al sensato, o el sensato al insensato. Pero no podría decirse que el sensato se lo enseñe al sensato (pues ambos son perfectamente virtuosos y ninguno de ellos requiere aprendizaje) ni el insensato al insensato (pues ambos tienen necesidad de aprendizaje y

---

[197] Aparte de los pasajes paralelos citados en la nota anterior, *cf.* sobre este punto *P.* II 214, donde se argumenta que las palabras tienen un significado no por naturaleza, sino por convención.

[198] Los §§ 243-246 son paralelos a *P.* III 270-272.

ninguno de ellos es sensato como para que pueda enseñar al otro). Y, desde luego, tampoco el insensato enseñará al sensato, 245 pues tampoco el ciego resulta capaz de indicar los colores al que ve. Queda, entonces, que el sensato sea capaz de enseñar al insensato. Lo cual entra también en el terreno de las cosas inviables. En efecto, si la sensatez es la ciencia de las cosas 246 buenas, de las malas y de las que no son ni buenas ni malas[199], entonces el insensato, que no posee ninguna sensatez, sino que tiene desconocimiento de todas esas cosas, cuando el sensato le enseñe las cosas buenas, las malas y las que no son ni buenas ni malas, simplemente oirá lo que le dice, pero no se enterará de ello[200]. Porque si lo comprendiera asentado en su insensatez, la insensatez estaría capacitada para conocer las cosas buenas, las malas y las que no son ni lo uno ni lo otro; pero lo cierto, según ellos, es que la insensatez no está capacitada para contemplar esas cosas; luego el insensato no comprenderá lo dicho o hecho por el sensato de acuerdo con el dictado de la sensatez. Y de la 247 misma manera que el ciego de nacimiento, en la medida en que es ciego, no tiene un concepto de los colores, y el sordo de nacimiento, en la medida en que es sordo, no percibe los sonidos[201], así también el insensato, en cuanto que es insensato, no percibirá lo que se diga y haga desde la sensatez. Luego tampoco puede el sensato servirle de guía al insensato en el arte de vivir.

Además, si el sensato enseña al insensato, la sensatez debe 248 estar capacitada para contemplar la insensatez, como lo está también el arte para contemplar la incompetencia; pero es obviamente imposible que la sensatez sea capaz de contemplar la

[199] *Cf. supra*, § 170.

[200] *Cf. supra*, §§ 238 y 242.

[201] Este ejemplo, que ya se ha utilizado un poco más arriba (§ 238) y parcialmente en *D.* IV 175, aparece también en *P.* III 264.

insensatez; luego el sensato no está capacitado para enseñar al insensato. En efecto, quien se convierte en sensato como resultado de una cierta práctica[202] y entrenamiento (pues nadie es así por naturaleza), o bien consiguió la sensatez mientras la insensatez permanecía en su interior, o bien se ha convertido en sensato gracias al abandono de esta y la adquisición de
249 aquella. Y si consiguió la sensatez mientras la insensatez permanecía en su interior, él mismo será simultáneamente sensato e insensato, lo cual es imposible. Pero si consiguió aquella gracias al abandono de esta, no podrá reconocer la condición que existía con anterioridad, pero que ya no está presente, por
250 medio de la condición generada posteriormente. Y es natural que sea así[203]: de hecho, la aprehensión de todo objeto sensible o inteligible se produce o bien empíricamente por evidencia, o bien por inferencia [analógica][204] a partir de lo manifestado empíricamente, y esta inferencia es o por semejanza, como

---

[202] *Cf. D.* I 146, donde se subraya la necesidad de la práctica para la adquisición de una τέχνη o habilidad técnico-artística.

[203] Para los §§ 250-251, *cf. D.* II 58-60 y III 393-395, así como *M.* III 40-42. Sobre los problemas de filiación que plantea la doctrina gnoseológica de la inferencia descrita en estos parágrafos, al igual que sobre ciertos paralelismos menores con otros pasajes de la obra sextana, *vid.* SPINELLI, *Contro gli etici...*, pág. 402-405, y BETT, *Ethicists...*, págs. 252-254.

[204] Siguiendo la propuesta de SPINELLI, *Contro gli etici...*, pág. 405, suprimimos el adjetivo ἀναλογιστικὴν por considerarlo fuera de lugar o cuanto menos superfluo, pues la inferencia «analógica» o «por analogía» (ἀναλογιστική o κατὰ ἀναλογίαν, como se dirá en § 253 y 251, respectivamente) es en realidad una de las subclases de cosas que se conciben por inferencia de las cosas evidentes (*cf. D.* III 393). BETT, por su parte, mantiene la lectura manuscrita (como hacen MUTSCHMANN y el resto de editores y traductores) y sostiene que se trata de un error atribuible al propio Sexto, error que, sin embargo, como el mismo BETT señala (*Ethicists...*, pág. 252), sólo aparece aquí y no en los demás pasajes paralelos que recogen esta doctrina de la inferencia, lo cual apunta más bien, en nuestra opinión, a un error achacable a la transmisión de la obra y no a su autor.

cuando a partir de una imagen de Sócrates reconocemos al Sócrates que no está presente, o por combinación, como cuando 251 combinamos un hombre y un caballo para concebir al inexistente hipocentauro, o por analogía, como cuando a partir del hombre normal, incrementándolo, se concibe el Cíclope, que no se parecía

a varón que se nutre de pan, sino a cumbre selvosa,[205]

y disminuyéndolo, el pigmeo. En consecuencia, si la insensatez 252 es captada por la sensatez y el insensato por el sensato, se contemplará o bien por experiencia o bien por inferencia a partir de la experiencia. Pero ni se contempla por experiencia (pues nadie ha conocido la insensatez por experiencia, tal como se conoce lo blanco y lo negro o lo dulce y lo amargo) ni por inferencia a partir de la experiencia (pues nada de lo que existe es semejante a la insensatez). Pero[206] es a partir de esto que el sen-

[205] Homero, *Odisea* IX 191; sobre la extensión real de la cita y su utilización en otros pasajes de la obra sextana, *vid.* nuestra nota a *D.* II 59.

[206] Convenimos con Bett (*Ethicists...*, pág. 248) en que, aun aceptando en este punto, considerado corrupto por Mutschmann, la lectura mayoritaria de los manuscritos (εἰ δ', «mas si»), no hay necesidad de poner *cruces philologicae* ni de postular lagunas al comienzo ni al final de esta frase, como hace la mayoría de estudiosos (para el detalle de estas intervenciones, remitimos al aparato crítico de Mutschmann y a la página citada de Bett), ni hay necesidad tampoco de eliminar la frase en su totalidad (hasta «por analogía») por considerarla una glosa añadida, como hace Bury sin dar mayores explicaciones. La frase, en efecto, si se acepta esa lectura, puede entenderse sintácticamente como un período condicional (en la prótasis, como explica Bett, el pronombre «esto» [τούτου] se refiere a un implícito «lo que existe» o «una cosa existente», expresado en la frase anterior con el sintagma negativo «nada de lo que existe» [οὐδὲν ... τῶν ὄντων], mientras que en la apódosis, que comenzaría por «ya sea» [ἤτοι], habría que sobreentender el mismo sujeto y predicado de la prótasis, es decir, «el sensato efectúa la inferencia»

sato efectúa la inferencia, ya sea por semejanza, por combinación o por analogía, de manera que la sensatez nunca captará la
253 insensatez. Quizá alguno dirá que sí, pero que el sensato puede concebir con su propia sensatez la insensatez ajena. Pero esto es una ingenuidad, porque la insensatez es una condición que pro-
254 duce determinadas acciones. Así pues, si el sensato la contempla y aprehende en otro, o bien aprehenderá la condición en sí misma y por sí misma, o bien prestará atención a las acciones
255 de esta y por ellas la reconocerá, como se reconoce la condición del médico a partir de las acciones que resultan de la utilización de procedimientos médicos y la del pintor a partir de las que resultan de la utilización de procedimientos pictóricos. Pero ni puede captar esta condición en sí misma y por sí misma, pues no es manifiesta ni observable, y no es posible examinarla a fondo a través de la forma del cuerpo, ni puede hacerlo a partir de las acciones a las que esta da lugar, pues todas las acciones manifiestas, como señalábamos anteriormente[207], son comunes
256 a la sensatez y a la insensatez. Ahora bien, si, para que el sensa-

[ποιεῖται μετάβασιν ὁ φρόνιμος]) y su sentido no encaja mal en el contexto (aunque es cierto que podría prescindirse de ella y la argumentación sextana no sufriría por ello). Ahora bien, frente a esta lectura εἰ δ' («mas si») mantenida por BETT al principio de la frase (y por MUTSCHMANN, BURY y el resto de estudiosos, con las prevenciones señaladas), que es, como hemos dicho, la mayoritaria en los códices, preferimos sin embargo ἀλλ' («pero»), que es la lectura del códice L, y ello por razones tanto paleográficas (es sabido que la α minúscula se confundía fácilmente con ει, confusión que estaría en el origen de la lectura manuscrita mayoritaria) como de sentido (la mayor fuerza adversativa de la conjunción ἀλλά se ajusta mejor a esta parte final de la argumentación que la simple partícula δέ) y de economía sintáctica (manteniendo el período condicional, para que todo encaje sintácticamente habría que sobreentender en la apódosis, como se ha dicho, el sujeto y el predicado de la prótasis, mientras que adoptando la lectura que proponemos no hay que sobrentender nada).

[207] *Cf.* §§ 197-209.

to enseñe al insensato el arte de vivir, debe estar capacitado para contemplar la insensatez, como lo está el artista para contemplar la falta de arte, pero se ha mostrado que para él la insensatez es inaprensible, entonces el sensato no podrá enseñar al insensato el arte de vivir.

Y una vez puestas de relieve las aporías a las que están sujetas las cuestiones más relevantes en el terreno de la ética, en 257
este punto concluimos nuestra exposición completa del método escéptico[208].

---

[208] Esta «exposición completa» (σύμπασα διέξοδος) incluiría, como se dijo en la introducción (*vid.* pág. 13) una sección general sobre el método escéptico, previa a los cinco libros conservados que aquí concluyen y correspondiente a lo tratado en *P.* I. Sobre la expresión «método escéptico» (σκεπτικὴ ἀγωγή), *cf.* nuestra nota a *D.* I 1.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE DE AUTORES Y PASAJES CITADOS (O PARALELOS)*

* Incluimos aquí todos los pasajes o fragmentos citados en la obra, tanto directamente por el propio Sexto como por nosotros en las notas explicativas. En este último caso, a continuación de la referencia al libro y parágrafo de *D.* correspondiente, se indica entre paréntesis el número de nota en la que se menciona el pasaje paralelo del que se trate. Señalamos también algunas de las principales ediciones que hemos seguido para la consulta de los textos, especialmente cuando se trata de recopilaciones de fragmentos.

ÍNDICE GENERAL